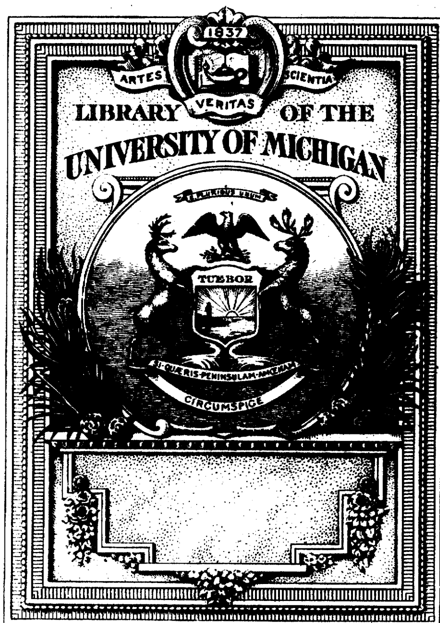
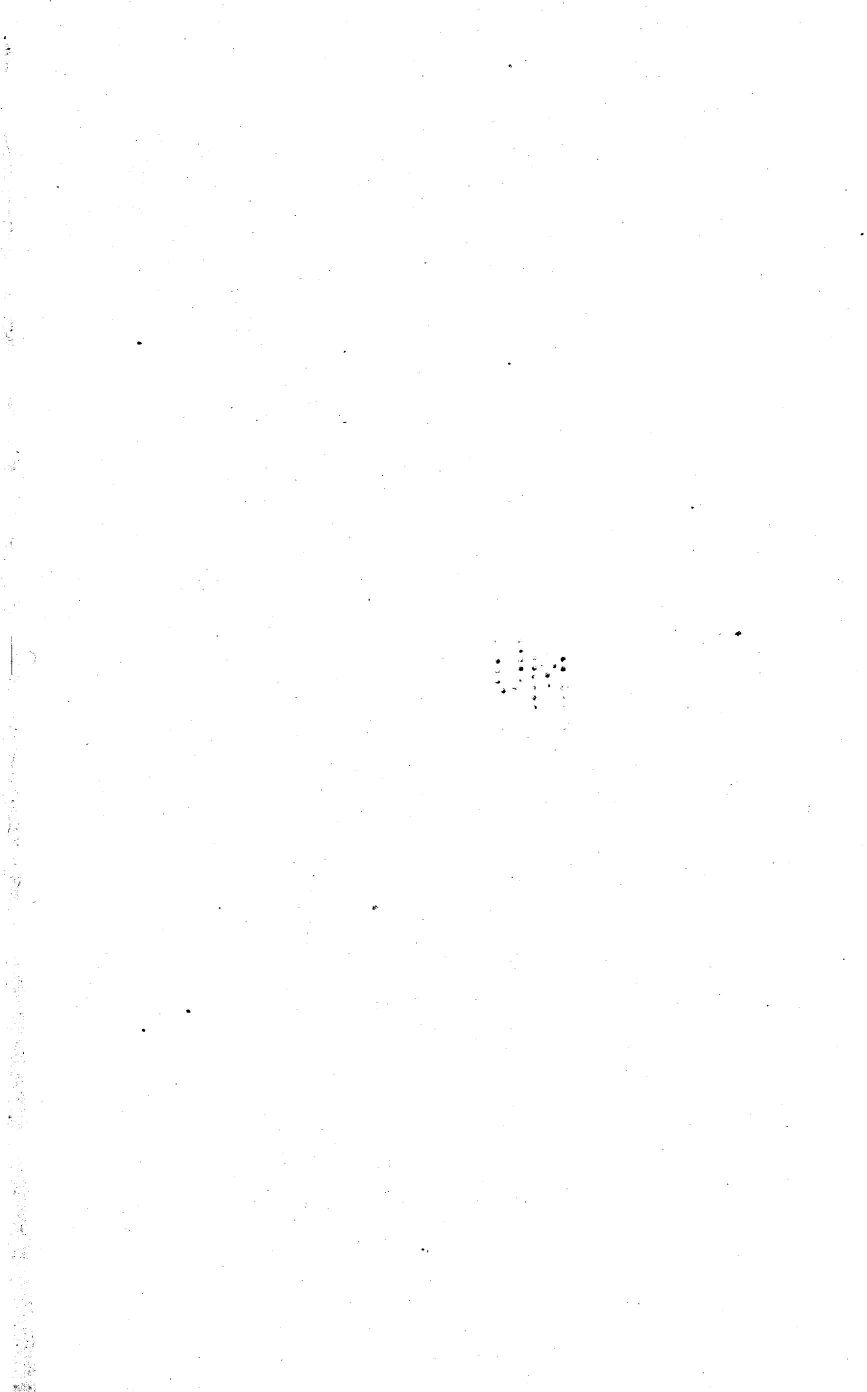
KANT
SÄMTLICHE
WERKE
V. BAND




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



Immanuel Kant
Sämtliche Werke

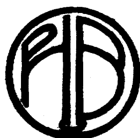
o

Herausgegeben
von

O. Buek. P. Gedan, W. Kinkel,
J. H. v. Kirchmann, K. Vorländer,
F. M. Schiele, Th. Valentiner

Fünfter Band

Die kleineren Schriften zur Logik
::: und Metaphysik :::



Leipzig
Verlag von Felix Meiner

Philosophische Bibliothek.
Band 46.

Immanuel Kants
Kleinere Schriften
zur
Logik und Metaphysik.

Zweite Auflage.

Herausgegeben
und mit Einleitungen sowie Personen- und
Sachregistern versehen
von
Karl Vorländer.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1905.

Vorwort des Herausgebers.

Der vorliegende Band enthält, in vier Abteilungen (46^{a-d}) gegliedert, diejenigen kleineren Schriften Kants, welche man gewöhnlich unter dem Titel *Zur Logik und Metaphysik* zusammenfaßt. Ich hätte statt dessen gern einen moderneren und bezeichnenderen, etwa *Zur theoretischen Philosophie*, gewählt. Allein abgesehen davon, daß auch dieser auf einzelne Abhandlungen (wie 46^{a}, No. 5 oder 46^{b}, No. 4) nicht genau zutrifft, hätten dann die zahlreichen Schriften zur Naturphilosophie (*Bd. 48* und *49* der *Philos. Bibl.*) ebenfalls einbezogen werden müssen; das aber war infolge des ungleichmäßigen Aufbrauchs der einzelnen Bände der alten (Kirchmannschen) Ausgabe untunlich. Erst recht verbot sich aus dem letzterwähnten Grunde die Ausführung dessen, was wir an sich als das Richtigste betrachtet hätten: eine Ausgabe sämtlicher oder doch sämtlicher kleinerer Schriften Kants in chronologischer Reihenfolge. So mußten wir uns darauf beschränken, innerhalb des einmal vorhandenen Schriftenbestandes (von Band 46) eine sachgemäßere Neuordnung zu treffen. Wir haben, während bei Kirchmann gar kein ersichtliches Prinzip obwaltete, das der chronologischen Folge durchgeführt und danach die 16 *kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik* in vier Gruppen von ungefähr gleichem Umfang

gegliedert: die Schriften von 1755—1765, von 1766 bis 1786, von 1790—1793 und von 1796—1798.

Nur die zweite Abteilung ist etwas ungleichmäßig zusammengesetzt, insofern — des äußeren Umfangs wegen — an die im übrigen vorkritischen Schriften (1766—1770) noch die beiden kleinen Aufsätze aus den 80er Jahren über die *Aufklärung* und das *Orientieren* angeschlossen werden mußten. Im übrigen sind die Schriften der einzelnen Gruppen auch sachlich einander soweit verwandt, daß Einleitungen und Register gemeinsam sein konnten.

Ausgeschieden wurde (in Übereinstimmung mit dem gleichen Verfahren der Akademie-Ausgabe) die in den bisherigen Ausgaben unter dem Titel *Über Philosophie überhaupt* abgedruckte Abhandlung, da sie nicht aus Kants eigener Feder stammt, sondern eine von seinem Anhänger J. S. Beck herrührende Bearbeitung einer älteren, später von Kant ihrer zu großen Länge halber verworfenen Einleitung zur Kritik der Urteilskraft darstellt.[1]) Statt dessen soll später, sobald die inzwischen von Dilthey in den Handschriften der Rostocker Universitätsbibliothek aufgefundene echte Gestalt in der Nachlaß-Abteilung der Akademie-Ausgabe veröffentlicht sein wird, eventuell auch unsere Kantausgabe diese Kantische Urschrift bringen.

Die Grundsätze bezüglich der Behandlung des Textes, der Einleitungen und der Register zu den einzelnen Abteilungen sind dieselben geblieben wie bei meinen bisherigen Ausgaben Kantischer Werke. Was speziell den Text dieses Bandes betrifft, so wurden für alle Schriften der kritischen Periode, also von 1784 an, die Originale selbst zu genauer Vergleichung

---

[1]) Vgl. meine Einleitung zu *Bd. 39* der *Philos. Bibl. S. XIII f.*

herangezogen; daneben die älteste Gesamtausgabe der Kleineren Schriften von Kants Schüler Tieftrunk,[1]) in Zweifelsfällen auch die sonst noch vorhandenen (von Rosenkranz und Kehrbach; von derjenigen Hartensteins ist die Kirchmannsche bekanntlich ein bloßer Abdruck). Dabei ergab sich, daß der bisherige Hartenstein-Kirchmannsche Text öfters Verschlechterungen und Inkorrektheiten gegenüber dem Original aufwies, die dann stillschweigend nach dem letzteren verbessert wurden.

Für den *Streit der Fakultäten* kam es der Ausgabe zustatten, daß ich von der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gleichfalls zum Herausgeber dieser Schrift für ihre Ausgabe bestimmt war. Damit hing der weitere Vorteil zusammen, daß ich für die vorkritischen Schriften (1755—1770), die deshalb auch zuletzt gedruckt wurden — noch gerade die Aushängebogen bezw. Fahnenabzüge der im Druck befindlichen Akademie-Ausgabe, samt dem Verzeichnis der Lesarten und den sachlichen Erläuterungen (vorzugsweise freilich nur bibliographischen Notizen), benutzen konnte. Ich bin für dies freundliche Entgegenkommen der Kant-Kommission der Akademie, insbesondere ihrem Sekretär, Herrn Privatdozenten Dr. Paul Menzer in Berlin, zu aufrichtigstem Danke verpflichtet. Der Liebenswürdigkeit des letzteren verdanke ich ferner einen Teil der bibliographischen Notizen zum *Streit der Fakultäten*, die ich ohne seinen Beistand, bei meinem Abgeschnittensein von den Zentren der Bibliographie, kaum hätte beibringen können.

Die Übersetzung der beiden großen lateinischen Dissertationen (von 1755 und 1770) sowie einzelner

---

[1]) *J. Kants Vermischte Schriften. Ächte und vollständige Ausgabe. Halle, Renger. 1799. 3 Bände.*

lateinischer Zitate, die nach dem einmal vorhandenen Prinzip der *Philosophischen Bibliothek* gegeben werden mußte, konnte von derjenigen Kirchmanns kaum einen Satz unverändert lassen, da dieselbe vielfach nicht bloß sehr hölzern, sondern auch direkt fehlerhaft war.

Die Seitenziffern der Originalausgaben beizusetzen, hatte für diese kleineren Schriften Kants, die zum Teil sogar bloße Zeitschriftenartikel sind, nicht den mindesten Wert. Diejenigen von Rosenkranz und Hartenstein werden künftighin durch die der Akademie-Ausgabe oder, wie wir hoffen (bei denen, welchen die große Akademieausgabe mit ihren 12 Mark-Bänden zu teuer ist), der unsrigen verdrängt werden. Die Seitenziffern der Akademie-Ausgabe endlich sind zurzeit erst für etwa ein Viertel unseres Bandes — und auch für diesen geringen Teil erst seit wenigen Wochen — vorhanden.

Alles Weitere ist in den Einleitungen zu den einzelnen Sonderteilen gesagt.

Solingen, 10. April 1905.

Dr. K. Vorländer.

Philosophische Bibliothek.
Band 46a.

Immanuel Kants

Kleinere Schriften

zur

Logik und Metaphysik.

Zweite Auflage.

Herausgegeben

von

Karl Vorländer.

Erste Abteilung:
Die Schriften von 1755—65.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1905.

Einleitung.

Die vorliegende erste Abteilung enthält Kants Abhandlungen *Zur Logik und Metaphysik* von 1755 bis 1765, also lauter vorkritische Schriften.

Es kann trotzdem nicht unsere Aufgabe sein, an dieser Stelle eine Entwicklungsgeschichte des vorkritischen Kant zu geben. Abgesehen davon, daß eine solche Darstellung in eine Geschichte der Kantischen Philosophie gehören würde — eine Übersicht in knappsten Umrissen findet man auch in unserer *Geschichte der Philosophie Bd. II (Philos. Bibl. Bd. 106), § 41* —, verbietet sie sich schon aus dem äußeren Grunde, daß die Kantausgabe der *Philosophischen Bibliothek* aus den im Vorwort angegebenen Motiven an der einmal getroffenen Trennung von Kants naturphilosophischen, moral- bezw. religionsphilosophischen und logisch-erkenntnistheoretischen Schriften festhalten mußte, sodaß Kants vorkritische Schriften auf drei verschiedene Bände entfallen. Der Zusammenhang würde also doch zerrissen werden. Zudem schließt der Entwicklungsgang des vorkritischen Kant eine ganze Reihe komplizierter und zum Teil heute noch nicht völlig gelöster Fragen ein, deren Studium den Anfänger eher zu verwirren als zu klären geeignet und deren Kenntnis für die Hauptsache, nämlich das Eindringen in das kritische System, relativ unwichtig ist. Auf die Gefahr hin, damit vielfachem Widerspruch, namentlich unter den jüngeren Kantforschern, zu begegnen, wage ich die Behauptung, daß in den letzten Jahrzehnten zu viel Zeit und Scharfsinn auf die Durcharbeitung gerade der vorkritischen Schriften verwendet worden ist. Gegen die Ansicht, daß Kants Kritizismus nur aus der vorherigen Kenntnis seiner vorkritischen Schriften heraus zu verstehen sei, läßt sich vor allem der kritische Philosoph selbst in nachdrücklichen Zeugnissen ins Feld führen. Er beruft sich nicht bloß in den kritischen Werken niemals auf sie, er bedarf ihrer nicht zur

Begründung seines Systems, dessen ersten Teil er — volle elf Jahre nach der letzten vorkritischen Schrift veröffentlicht: nein, er hat sogar in die 1799 von seinem Freunde Tieftrunk veranstaltete Sammlung seiner Kleineren Schriften keine vor 1770 verfaßte aufgenommen wissen wollen, auch schon früher — in einer öffentlichen Erklärung vom 6. Juni 1793 — mit Geringschätzung von seinen „ältesten, unbedeutendsten und mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einstimmigen Schriften“ geredet. Wenn wir sie heute studieren, so geschieht es weit weniger aus systematischem als aus historischem Interesse, um der Person des großen Philosophen willen. Es ist gerade für den Kenner des kritischen Systems psychologisch, ja wir möchten hinzufügen auch ästhetisch interessant, den späteren Kant sozusagen im Keime zu beobachten und den einzelnen kritischen Begriffen in ihrem etwaigen Entstehen (denn oft fehlen sie auch noch gänzlich) nachzuspüren.[1] Unsere Register zu den ersten beiden Abteilungen werden hoffentlich bei solchen Untersuchungen eine willkommene und brauchbare Hilfe bieten. Wir beschränken uns nach alledem in den folgenden Einzeleinleitungen auf die Mitteilung dessen, was nach den neuesten Forschungsergebnissen von der äußeren Entstehungsgeschichte der betreffenden Abhandlungen bekannt ist, und eine, je nach Bedürfnis mehr oder weniger knapp gehaltene, nur hie und da mit eingestreuten kritischen Bemerkungen versehene Skizzierung ihres Gedankenganges. Von den fünf in der ersten Abteilung vereinigten gehören No. 1, 3 und 4 der Metaphysik, No. 2 der Logik an, während No. 5 am allgemeinsten und populärsten gehalten ist.

Wir geben zum Schluß für diejenigen, welche eingehendere Studien über Kants vorkritische Periode machen wollen, die wichtigste Literatur:

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Band III. — H. Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Berlin 1873. — Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. 1875. — Windelband, Die verschiedenen

---

[1]) Wie es besonders H. Cohen in seiner unten aufgeführten Habilitationsschrift getan hat.

Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich in Ztsch. f. wiss. Philos. I (1877). — *B. Erdmanns Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants „Reflexionen“ zur krit. Phil. Bd. II (1884).* — *E. von Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung. 1894.* — *Höffding, Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 7). 1894.* — *E. Adickes, Kant-Studien. 1895, sowie drei Aufsätze in Vaihingers Kantstudien Bd. I.* — *Speziell über die Ethik: F. W. Förster, Der Entwicklungsgang der Kant. Ethik bis zur Kr. d. r. V. Berlin 1894.* — *P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis 1785, in Kantstudien Bd. II und III (1897/98).* — *K. Schmidt, Beiträge zur Entwicklung der Kantschen Ethik. Marburg 1900.*

Der beste Rat freilich ist hier wie überall: Man studiere zunächst den Philosophen selbst, dann erst die Schriften über ihn.

1. Die Habilitationsschrift von 1755.

Die lateinisch geschriebene Abhandlung: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* ist, wie sich aus dem Titelblatt (unten S. 1) ergibt, diejenige Dissertation, die Kant nach altem Herkommen zum Zweck seiner Aufnahme unter die Dozenten der philosophischen Fakultät zu verfassen und am 27. September 1755 in öffentlicher Disputation zu verteidigen hatte. Sie erschien noch in dem nämlichen Jahre bei J. H. Hartung in Königsberg auf vierzig Quartseiten, ist aber zu Lebzeiten Kants nicht wieder abgedruckt worden, sondern erst in der drei Jahre nach seinem Tode herausgekommenen Nicoloviusschen Sammlung seiner Kleineren Schriften. Wir haben unserer Übersetzung zwar diejenige Kirchmanns zugrunde gelegt, aber dieselbe Satz für Satz mit dem revidierten lateinischen Text der Akademie-Ausgabe verglichen und, wo es nötig war, d. h. fast in jedem Satze, den Kirchmannschen Text aus stilistischen oder aus sachlichen Gründen modifiziert, häufig sogar völlig umgestaltet. — Über Kants „Respondenten“ Borchard, von dem die Widmung auf der Rückseite des Titelblatts herrührt, sowie über die drei Opponenten ist nichts weiter bekannt.

Die Einleitung nimmt die schon in seiner Erstlingsschrift (von 1746) betonte Selbständigkeit des Autors auch berühmten Männern gegenüber für diese Schrift ebenfalls in Anspruch und gibt dann die Disposition der letzteren. Sie will in den zwei ersten Abschnitten die beiden Fundamentalsätze der damals noch die meisten Katheder beherrschenden Wolffschen Philosophie, den Satz des Widerspruchs und den vom zureichenden Grunde, erörtern, um sodann zwei neue Grundsätze für die metaphysische Erkenntnis aufzustellen. Die gewöhnlichen Definitionen und Schulsätze setzt sie dabei, laut der „Vorerinnerung", als bekannt voraus.

Der kurz gehaltene erste Abschnitt (S. 5—11) ist rein logischer Natur. Er führt aus, daß es für die bejahenden und verneinenden Sätze zwei besondere oberste Prinzipien geben müsse, nämlich die Sätze: „Alles, was ist, ist" und „Alles, was nicht ist, ist nicht", die zusammen das Prinzip der Identität ausmachen. Die hiermit verwandte *ars characteristica* des Leibniz besitzt nur einen sehr hypothetischen Wert. Sein doppeltes Identitätsprinzip hält Kant für logisch wertvoller als den Satz des Widerspruchs.

Den Hauptteil der Abhandlung (S. 11—41) nimmt der zweite, von dem Satz des bestimmenden (zureichenden) Grundes handelnde Abschnitt ein. Er beginnt mit Definitionen von „Bestimmen" und „Grund" und mit des letzteren Einteilung in den vorausbestimmenden (des Warum, des Seins oder Werdens) und folgeweise bestimmenden (des Was, des Erkennens), die er durch Beispiele aus Planimetrie, Astronomie und Optik illustriert. „Bestimmend" ist besser als „zureichend" (Satz 4). Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund (5). Nichts hat den Grund seines Daseins in sich selbst, nicht einmal Gott (6), dessen Dasein vielmehr dadurch sicher erwiesen wird, daß nur durch ihn alle Dinge ermöglicht werden, er somit der Quell aller Realität ist (7). Alle, auch die scheinbar zufälligen, Dinge sind durch den „vorausgehenden" Grund bestimmt. Kurz, der Erkenntnisgrund zeugt zwar für die Wahrheit, aber nur der Realgrund für die Wirklichkeit des Gegenstandes. Auch der freie Wille muß — das wird gegen Crusius behauptet — seinen bestimmenden Grund haben (8). Der sehr ausführliche neunte Satz (S. 22 bis 36) führt dies dann näher aus, namentlich in einem

fingierten Dialog (S. 27 ff.) zwischen Cajus (Crusius) und Titius (Kant). Mit bemerkenswerter Schärfe stellt Kant sich auf die Seite des Empirismus gegenüber dem Spiritualismus. Für die verschiedenen Richtungen und Möglichkeiten unseres Handelns müssen in jedem Falle bestimmende Motive vorhanden gewesen sein. ‚Frei' handeln heißt nur: seinem Begehren entsprechend mit Bewußtsein handeln; das aber ist mit dem Gesetz des bestimmenden Grundes (d. h. in kritischer Sprache: der Kausalität) durchaus vereinbar (S. 30). Selbst Gott kann nur das ursächlich Bestimmte voraussehen (9). Von den aus dem Satze des bestimmenden Grundes zu ziehenden Folgerungen ist besonders der auch in der Dissertation von 1770 in etwas veränderter Gestalt (vgl. unsere Einleitung zu Bd. 46[b] S. XXIII) wiederkehrende Grundsatz von der Unveränderlichkeit des Quantums der Realität in der Welt hervorzuheben; Realität bedeutet in diesem Falle nichts anderes als Kraft, weshalb denn auch die Illustration an den Stoßgesetzen elastischer Körper erfolgt (10). Wie der Satz vom bestimmenden Grunde, so gilt auch Baumgartens Prinzip der Folge (Konsequenz) nur von den Gründen des Erkennens, nicht von den wirklichen Folgen im Dasein. Das Gleiche ist mit Leibniz' Satz des Nicht-zu-unterscheidenden der Fall (11).

Der letzte, dritte Abschnitt bringt dann die versprochenen neuen metaphysischen Grundsätze: den der Sukzession (S. 42—45) und den der Koexistenz (S. 46—50). Die Wahl des ersteren Ausdrucks scheint mir nicht sehr glücklich. Denn der damit bezeichnete Satz besagt nur: Die Veränderung der Substanzen ist durch ihre wechselseitige Einwirkung bezw. Abhängigkeit bedingt. Wichtiger als die Formulierung des Satzes selbst, insbesondere für Kants Stellung zu seinen philosophischen Zeitgenossen, erscheinen uns die aus ihm gezogenen Anwendungen (S. 44 f.). Durch ihn sollen nämlich widerlegt werden: 1) die „Idealisten", die das wirkliche Dasein der Körper bezweifeln, 2) Leibniz' prästabilierte Harmonie; gestützt dagegen: 1) die Ansicht von der Körperlichkeit aller endlichen Geister (wobei Kant den Vorwurf des Materialismus nicht scheuen zu wollen erklärt) und 2) die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens (12). — Die Koexistenz, d. h. das gleich-

zeitige Dasein und die Wechselwirkung der endlichen Substanzen, wird durch den göttlichen Intellekt vermittelt. An sich besitzen die einzelnen Substanzen noch keine Verknüpfung miteinander, wie denn an sich mehrere Welten denkbar sind. Ihre Verbindung aber beweist ein einheitliches Weltprinzip (im Gegensatz zu den Manichäern) und einen einheitlichen Raum, der von der Newtonschen Gravitation beherrscht ist, endlich die gegenseitige Abhängigkeit von Geist und Körper und eine allgemeine Harmonie der Dinge, die jedoch mit der prästabilierten des Leibniz nicht identisch ist und auch Malebranches Okkasionalismus abweist.

Wir sehen aus alledem: Kant läßt zwar in einzelnen scharfsinnigen Bemerkungen gegenüber den philosophischen Häuptern seiner Zeit schon den künftigen großen Kritiker ahnen, aber im ganzen bewegt er sich doch noch in deren Geleisen. Weiter fortgeschritten sehen wir ihn in den nun folgenden kleineren Schriften der 60er Jahre.

2. Die Abhandlung gegen die Spitzfindigkeiten der Schullogik (1762).

Auf S. 66 unserer Ausgabe nennt Kant selbst die kleine Schrift „die Arbeit von einigen Stunden" und bezeichnet ihren Zweck dahin, sie solle erklären, weshalb er „in dem logischen Vortrage", in welchem er „nicht alles seiner Einsicht gemäß einrichten" könne, sondern „manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen tun" müsse, „in diesen Materien nur kurz sein werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden". Danach haben wir in ihr wohl eine — wenn auch nicht speziell und ausdrücklich (wie die 5. Abhandlung dieses Bandes) so genannte — Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über Logik zu erblicken, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach zu denen, die er Wintersemester 1762/63 gehalten hat. Denn in dem vom 17. November datierten vierten seiner „Hirtenbriefe, das Schuldrama betreffend" zitiert Hamann bereits eine Stelle aus Kants Abhandlung,[1]) die also um diese Zeit

[1]) *J. G. Hamanns Schriften und Briefe ed. Petri (1872) II, 157.*

schon erschienen gewesen sein muß. Da sie anderseits erst im Katalog der Ostermesse 1763 aufgeführt wird, so kann sie kaum schon Ostern 1762 oder gar noch früher veröffentlicht worden sein; ihre Abfassung fällt demgemäß wohl ziemlich sicher in den Herbst 1762. Sie erschien denn auch unter diesem Jahresdatum in dem Verlage von Kanter (Königsberg).

Schon aus dem Titel und noch mehr aus den allgemeinen Bemerkungen (von S. 64 an) ergibt sich die scharfe Oppositionsstellung Kants gegen den „herrschenden Geschmack“, d. i. gegen den ganzen Betrieb der Logik zu seiner Zeit. Reine Vernunftschlüsse sind nach ihm nur in der sogenannten ersten Figur möglich, in den drei anderen nur vermischte; sie können, wie die vier ersten Paragraphen der Schrift in subtilen logischen Distinktionen zeigen, sämtlich auf die erste Figur zurückgeführt werden. Da aber der wahre Zweck der Logik nicht künstliche Verwicklung, sondern Klärung und Verdeutlichung ist, so werfe man diesen ganzen „unnützen Plunder“, diese verrosteten Überbleibsel scheinbarer Gelehrsamkeit und nutzlosen, ja irreführenden Scharfsinns beiseite, um sich der Fülle wissenswürdiger Gegenstände zuzuwenden, die sich zu unseren Zeiten häufen (§ 5). [Leider schleppt jener Plunder noch immer in der Mehrzahl unserer logischen Handbücher und Vorlesungen sein Dasein fort. Selbst das Ansehen eines Kant hat diesen „tönernen Koloß“ nicht umzustürzen vermocht.]

An die eigentliche Abhandlung knüpft die „Schlußbetrachtung“ (§ 6) in loser Form einige „Anmerkungen, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen sein könnten“: 1) Deutliche Begriffe sind nur durch Urteile, vollständige nur durch Vernunftschlüsse möglich. 2) Verstand und Vernunft sind keine verschiedenen Grundfähigkeiten der Seele, sondern entsprechen dem eben genannten Unterschiede von Urteilen und Schließen. 3) Das Erkennen oder logische Unterscheiden des Menschen unterscheidet sich prinzipiell von dem physischen Unterscheiden der Tiere. 4) Das erstere beruht nach des Philosophen „jetziger Meinung“ auf dem Vermögen der Selbstbeobachtung (des „inneren Sinnes“). 5) Die menschliche Erkenntnis ist voll unerweislicher Urteile.

3. Der Begriff der negativen Größen und der realen Entgegensetzung.

Von der äußeren Entstehung der 1763 veröffentlichten Abhandlung ist nichts weiter bekannt, als was wir auf der Rückseite des Titelblattes (S. 72) mitgeteilt haben.

Die Oppositionsstellung Kants gegen die zeitgenössische Schulmetaphysik tritt hier gleich in der Vorrede kräftig hervor. Das Prunken mit der mathematischen Methode zwar habe sie allmählich wieder aufgegeben; den wahren Vorteil dagegen aus der evidentesten aller Wissenschaften, z. B. in bezug auf den Begriff des Raumes, der Zeit oder des Unendlich-Kleinen, zu ziehen, bisher in törichter Selbstüberhebung verabsäumt. Kant will den Anfang mit der philosophischen Betrachtung der von Kästner vortrefflich vom mathematischen Standpunkt aus behandelten negativen Größen machen. Seine Schrift zerfällt in drei Abschnitte:

1. Der Begriff der negativen Größen hängt eng zusammen mit dem der realen Entgegensetzung. Man hat bisher nur die logische, nicht die reale Opposition beachtet. Bei der ersten kommt Nichts, bei der zweiten Etwas (z. B. die Ruhe) heraus. Dieses darstellbare Nichts oder Zero (= 0) ist etwas anderes als die nicht darstellbare bloße Negation, „Beraubung“ ein anderes als „Mangel“. Die Bedeutung der mathematischen Zeichen + und — ist in beiden Fällen eine positive. Die negative Größe ist ein relativer Begriff, der jedesmal einen zweiten, entgegengesetzten zu seiner Ergänzung fordert, wie der der Schulden den der Kapitalien; die Realentgegensetzung ist demnach ein Gegensatz von zwei positiven Dingen bezw. Gründen.

2. Der zweite Abschnitt bringt Beispiele dazu aus den Gebieten 1. der Mechanik, 2. der Psychologie, 3. der Ethik („praktischen Weltweisheit“) und 4. der Wärme- und Elektrizitätslehre, die nicht ohne Bedeutung für Kants damaligen allgemeinen philosophischen Standpunkt sind. So wird z. B. in der 2. Abteilung (S. 86—89) ausgeführt, daß die Unlust nicht bloß ein Mangel an Lust, sondern selbst etwas sehr merkbares Positives, eine „negative Lust“ sei, wenn auch eine statistische Abschätzung der Lust- und Unlustsumme des menschlichen Lebens bei der Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit der menschlichen Gefühle

unmöglich sei (womit das Problem des Optimismus oder Pessimismus aus der strengeren Wissenschaft ausgeschaltet wird). Bei der Anwendung auf die Ethik (die Untugend eine negative Tugend) wird schon von dem „inneren Gesetze“ gesprochen — sei es nun bloß „das Gewissen oder das Bewußtsein eines positiven Gesetzes“ (S. 89) —, dem die Untugend entgegenhandelt, während die gute Handlung „aus dem Bewußtsein des Gesetzes allein“ fließt.[1]) Begehungssünden sind von Unterlassungssünden nur dem Grad, nicht der Art nach unterschieden, Haß z. B., moralisch genommen, nur ein stärkerer Grad von Nicht-Liebe. Die Einzelausführungen der 4. Abteilung mögen zwar vor den Ergebnissen der neuesten Forschung nicht mehr bestehen; um so stärker hat sich Kants Wunsch und Prophezeiung heute erfüllt, daß „eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen“, die allgemeinen Gesetze auch der elektrischen Erscheinungen erkennen werde (S. 96).

3. Der dritte Abschnitt lenkt wieder zu allgemeinen philosophischen Erörterungen zurück. Wie kann etwas aufhören zu sein? Dazu ist, auf geistigem Gebiete ebensogut wie auf materiellem, ein positiver Grund, eine neue Kraft erforderlich. Das Vergehen ist immer zugleich ein neues Entstehen, nicht ein bloßes Unterlassen.[2]) Neben der wirklichen Entgegensetzung der Kräfte in dem gleichen Dinge steht ferner noch die mögliche (potentiale) zwischen zwei verschiedenen, mechanischen oder psychischen, Dingen oder Personen. Die Summe des Positiven (Realen) in der Welt wird durch alle in ihr vorgehenden Veränderungen weder vermehrt noch vermindert und ergibt, das Verhältnis der Realgründe zueinander betrachtet, als Fazit Null (Zero). Kant scheut, wie schon mehrfach hervorgetreten ist, nicht vor der Anwendung dieser Sätze auch auf das Gebiet des „Unmechanischen“ zurück. Die Lust am Einen erzeugt Unlust am Anderen, Klarheit des einen Gedankens Verdunklung des anderen usw. Eine Aus-

[1]) Näheres s. bei *P. Menzer* in *Kantstudien II, 315—317* und in der oben angeführten Abhandlung von *Karl Schmidt* S. 19—21.

[2]) Der Marxist Conrad Schmidt hat daher in dieser Abhandlung schon einen Vorläufer der Marx-Hegelschen Dialektik erkennen wollen.

nahme bildet nur Gott, obwohl unsere Erkenntnis seines Wesens sehr beschränkt ist.

4. Philosophisch vielleicht am bedeutsamsten ist die den Schluß der Abhandlung bildende ‚Allgemeine Anmerkung‘ (S. 110—113). Während die vorigen Darlegungen, trotz aller Opposition und geistreichen Gedanken im einzelnen, im ganzen doch nicht wesentlich über die Grenze des Leibniz-Wolffschen Rationalismus hinausgehen, so begegnen wir hier nicht nur einem verstärkten empirisch-skeptischen Ton gegenüber der „hohen Weisheit“ der „großen Geister“ und „gründlichen Philosophen“,[1]) der an die Sprache der späteren *Träume eines Geistersehers* (1766, Bd. 46 [b]) erinnert, sondern und vor allem auch bereits dem Keime zu der Kernfrage der Kritik der reinen Vernunft. Denn die Frage, die Kant 1763 stellt: ‚Wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anderes sei?‘ (S. 111), bildet, mag sie nun durch Humes *other* schon damals angeregt worden sein oder nicht (worüber sich die Kantphilologen und -historiker auch weiterhin die Köpfe zerbrechen mögen), die Vorstufe zu dem kritischen Hauptproblem: ‚Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?‘; ebenso wie die Unterscheidung von logischem und Realgrund die Vorstufe zu der kritischen — in den Prolegomenen als „klassisch“ bezeichneten — Unterscheidung von Analytisch und Synthetisch darstellt. Mit den Worten ‚Ursache und Wirkung‘ oder ‚Kraft und Handlung‘ will er dabei seine „mangelhafte Einsicht“ nicht „abspeisen lassen“. Die kritische Lösung war ihm freilich damals noch nicht aufgegangen. In den letzten Sätzen der Schrift verspricht er das „Resultat“ seiner Betrachtungen „über die Natur unserer Erkenntnis in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen“ „dereinst ausführlich darzulegen“, teilt aber vorläufig nur mit, daß seiner Ansicht nach das Problem nicht durch ein Urteil, sondern bloß durch einen Begriff, genauer durch die letzten „einfachen und unauflöslichen Begriffe der Realgründe“ gelöst werden könne. Was er damit gemeint, war schon den Zeitgenossen nicht verständlich.[2]) Die frühere

---

[1]) S. 110, vgl. S. 109: „des gelehrten Pöbels“.

[2]) Ein Rezensent in den *Literaturbriefen* (man vermutet Moses Mendelssohn) fand dadurch „jeden philosophischen Kopf in Verwirrung gesetzt.“ (Ich entnehme die Nachricht Cohen a. a. O. S. 29).

Vermutung Cohens,[1]) daß darunter der in dem Aufsatz *Einzig möglicher Beweisgrund etc.* das Zentrum bildende Begriff des Daseins zu verstehen sei, wird sich trotz der beigebrachten sachlichen Gründe kaum mehr halten lassen, seitdem aktenmäßig nachgewiesen ist, daß die letztgenannte Abhandlung bereits vor Weihnachten 1762 die Presse verlassen hat und zur Jubilatemesse 1763 in den Buchhändlerkatalogen angezeigt worden ist,[2]) also Ausarbeitung wie Erscheinen vor das der *Negativen Größen* fallen.

4. Die Preisschrift von 1763.

Die Abhandlung verdankt ihre Entstehung dem Preisausschreiben der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1763. Auf den Vorschlag ihres Mitgliedes Sulzer, des bekannten Ästhetikers, erließ deren philosophische Klasse am 23. Juni 1761 in No. 75 der *Berlinischen Nachrichten von Staats- und Gelehrten-Sachen* folgende Bekanntmachung, deren charakteristischen Wortlaut wir nach Bd. II 492f. der Akademie-Ausgabe von Kants Werken bringen:

> Die Classe der tiefsinnigen Philosophie schlägt jetzo auf das Jahr 1763 nachstehende Frage vor:
>
> Man will wissen: ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewissheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewissheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Überzeugung zureichend ist?
>
> Man ladet die Gelehrten aller Länder, nur die ordentlichen Mitglieder der Academie nicht, ein, über diese Frage zu arbeiten. Der Preiss, welcher in einer goldenen Gedächtniss-Münze, fünfzig Ducaten schwer, bestehet, soll demjenigen gegeben werden, dem, nach dem Urtheil der Academie, seine Arbeit am besten gelungen ist. Die sauber und recht leserlich geschriebenen Abhandlungen werden dem beständigen Secretair der Academie, Herrn Professor Formey, zugeschickt; die Zeit zu ihrem Empfang ist bis auf den 1sten Januar 1763 bestimmt, hernach aber

---

[1]) a. a. O. S. 30—34.
[2]) Vgl. Akademie-Ausgabe II. S. 470.

wird man durchaus keine mehr annehmen, die Entschuldigungen wegen ihrer langsamen Einsendung mögen auch beschaffen seyn, wie sie wollen.

Man ersucht zugleich die Verfasser, sich nicht zu nennen, sondern bloss eine Sinnschrift zu erwählen, und selbiger einen zugesiegelten Zettel beyzufügen, aus welchem man, mit der Sinnschrift, ihren Namen, und ihre Wohnung, ersehen kann.

Das Urtheil der Academie wird den 31sten May 1763. in ihrer öffentlichen Versammlung bekannt gemacht werden.

Kant muß sich erst spät zur Mitbewerbung um den Preis entschlossen haben. Denn erst am letzten noch möglichen Termin, dem 31. Dezember 1762, traf sein Manuskript bei Formey ein,[1]) und war dazu nach Kants eigenem Geständnis „kurz und eilfertig abgefaßt".[2]) So erklärte er denn auch in der „Nachschrift": „Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben";[3]) und ähnlich entschuldigt er in dem soeben zitierten Schreiben an Formey den Mangel an „Sorgfalt der Einkleidung und der Verzierungen", „indem eine etwas zu lange Verzögerung mir kaum soviel Zeit übrig ließ, einige der beträchtlichsten Gründe ohne sonderliche Ordnung über einen Gegenstand vorzutragen, welcher schon seit Jahren mein Nachdenken beschäftigt hat, und womit ich anjetzo mir schmeichle, dem Ziele sehr nahe zu sein."[4]) So dürfen wir wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß die Ausarbeitung unserer Abhandlung erst in den letzten Monaten, wenn nicht Wochen, des Jahres 1762 erfolgt ist. Vorher muß er ohnedies durch die Abfassung seiner Schrift über den *Einzig möglichen Beweisgrund* (vgl. Seite XXI) stark in Anspruch genommen gewesen sein.

Über die Preisentscheidung sind wir jetzt durch die Akten der Akademie ebenfalls hinlänglich unterrichtet. Es waren ungefähr 30 Bewerbungen ein-

[1]) Vgl. Kants Brief an Formey vom 28. Juni 1763, *Briefwechsel I 39*.

[2]) S. 154 vorliegenden Bandes.

[3]) unten S. 147.

[4]) a. a. O. S. 39.

gegangen. Die Preisrichter schwankten einige Zeit zwischen der Preisverteilung an Nr. XX (Mendelssohn) oder Nr. XXVIII (Kant); sie entschieden sich zuletzt für die erstere, aber mit der Klausel, es sollte in der öffentlichen Sitzung erklärt werden, „que le N. XXVIII en approchait autant qu'il était possible et méritait les plus grands éloges. Das geschah denn auch in der Sitzung am 2. Juni, und so erschien am 21. Juni, wiederum in der obengenannten Zeitung, die Mitteilung:

„Die Königl. Academie der schönen Künste und Wissenschaften hat folgendes Programma bekannt gemachet:

Da die philosophische Classe vor zwey Jahren zur Preiss-Frage aufgeworfen hatte: . . .? So hat es sich gefunden, dass bey der öffentlichen Versammlung der Academie vom 2ten Junii dieses Jahres besagte Academie declarirte, dass sie bey ihrer Versammlung vom 31sten May einer gewissen Piece den Preiss ertheilet hatte, und nach Eröfnung des versiegelten Zettels fand sich, daß der geschickte hiesige Jude Moses, Mendels Sohn der Verfasser dieser Piece wäre: die Academie erklärte aber zugleich, dass das deutsche Memoire, welches zur Devise hatte:

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possit caetera cognoscere tute

der Schrift des gelehrten Juden, welche den Sieg davon getragen hatte, beynahe gleich wäre.

Kant hatte das Resultat schon am 28. Juni in „der Berliner Zeitung" gelesen und fragte nun bei Formey an, „ob diese meine *piece* zugleich mit der Preisschrift von der Königl. *Acad.* d. W. werde dem Druck übergeben werden, und ob in diesem Falle ein Anhang beträchtlicher Erweiterungen und einer näheren Erklärung gedachter vortrefflicher Gesellschaft nicht mißfällig sein dürfte." Zur Begründung seines Wunsches fügte er die Worte hinzu: „Ohne allen Bewegungsgrund der Eitelkeit, scheinet es mir das beste Mittel zu sein, die Aufmerksamkeit der Gelehrten zu der Prüfung einer Methode rege zu machen, von welcher allein (wie ich überzeugt bin) ein glücklicher Ausgang vor die abstrakte Philosophie zu erwarten stehet, wenn sie gewissermaßen durch das Ansehen einer hochberühmten Gelehrten-Gesellschaft zur Untersuchung empfohlen wird" (a. a. O. S. 39). Formey antwortete ihm am 5. Juli (in französischer

Sprache!), daß seine Abhandlung unter den vier von der Akademie zu veröffentlichenden sich befinde; der Beginn des Druckes könne sich jedoch in die Länge ziehen, da der Posten ihres Präsidenten seit Maupertuis' Tod erledigt sei und der König noch keinen neuen ernannt habe, der dann die betreffenden Anordnungen zu treffen haben würde; Kant habe daher volle Zeit, die gewünschte Ergänzung zu seiner Schrift auszuarbeiten (a. a. O. S. 40). Trotz dieser zustimmenden Antwort hat Kant seinen anfänglichen Plan — wir wissen nicht, weshalb — nicht ausgeführt. — Die Schriften erschienen in der Tat erst im folgenden Frühjahr, zur Jubilatemesse 1764. Hamann schreibt am 16. Mai 1764 an Lindner: „Die akademischen Preis- und Wettschriften . . . . sind angekommen und ich habe sie heute geendigt."[1]) Zu Berlin war man durch die Preisschrift auf den (nunmehr schon 40jährigen) Königsberger Magister aufmerksamer geworden. Hamann meldet am 23. November d. J. demselben Freund: „Herr Magister Kant besuchte mich vorige Woche. Regierung und Senat haben die Erinnerung erhalten, auf seine Versorgung bei der ersten gemäßen Gelegenheit bedacht zu sein."[2])

Mendelssohn hatte in seiner Abhandlung, die unter dem Titel *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* im zweiten Bande seiner Gesammelten Schriften zu finden ist, die Frage der Akademie dahin beantwortet, daß „die metaphysischen Wahrheiten zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig sind als die geometrischen Wahrheiten". Sehen wir nun, wie Kant das Problem anfaßt und löst.

Zunächst: die Abhandlung trägt — mehr, als es die Formulierung ihres Titels erwarten läßt, aber doch im Sinne der akademischen Preisfrage — vorzugsweise methodologischen Charakter. Es ist keine religions- oder moralphilosophische, sondern in erster Linie eine erkenntnistheoretische Schrift und wir stehen nicht an, sie in dieser Beziehung als die wichtigste der vorkritischen Schriften neben der Dissertation von 1770

[1]) a. a. O. II 309.
[2]) ebd. S. 315, vgl. auch Schubert in Kants S. W. XI 2, S. 49 bis 51. Das Ministerial-Reskript an die Königsberger Regierung ist vom 24. Oktober 1764 datiert. Die ihm 2 Monate vorher angetragene Professur der Poesie hatte Kant abgelehnt.

(Bd. 46[b]) zu bezeichnen. Fast schon an den kritischen Standpunkt, insbesondere an die oft wiederholte Wendung vom „sicheren Gang (Weg) der Wissenschaft“ in der zweiten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, gemahnt die Forderung der „Einleitung“ (S. 117), die Philosophie müsse eine „unwandelbare Vorschrift der Lehrart“ erstreben: „sowie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte.“ Die Beziehung zur Erfahrung wird überhaupt stark betont. Im Gegensatz zu den unsicheren Hypothesen und trüglichen Definitionen der Metaphysiker will Kant sich nur auf sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen stützen. Gleichwohl würde man sich täuschen, wenn man in ihm deshalb einen bloßen Empiristen erblicken wollte. Er strebt vielmehr gerade, im Gegensatz zu dem „ewigen Unbestand der Meinungen und Schulsekten“ eine feststehende Methode, eine „bestimmte Gestalt“ der „höheren Philosophie“ an.

Die Schrift zerfällt in vier „Betrachtungen“.

1. Die erste ist einem Vergleich der mathematischen und philosophischen Methode gewidmet: ein Problem, das vom mathematischen Jahrhundert her damals, wie dies schon die Vorrede zu den *Negativen Größen* zeigte, die Köpfe der Philosophen weit eifriger als heute beschäftigte. Von Interesse ist, daß hier zum erstenmal die Begriffe *analytisch* und *synthetisch*, die in der Vernunftkritik eine so bedeutende Rolle spielen, eine ausführlichere Erörterung erfahren. Freilich noch keineswegs im kritischen Sinne. Nur die Mathematik gelangt, dem Kant von 1763 zufolge, zu ihren Definitionen synthetisch, d. h. durch willkürliche Verbindung, die Philosophie dagegen bloß analytisch. Die Mathematik betrachtet das Allgemeine konkret, die Philosophie abstrakt. Die Mathematik besitzt nur wenige unbewiesene Sätze und Begriffe, die Philosophie — unzählige. Der Gegenstand der ersteren ist einfach und leicht, der der letzteren schwer und verwickelt; ja, es ist noch niemals eine (haltbare) Metaphysik geschrieben worden!

2. Will daher — so fährt die zweite Betrachtung fort — die Metaphysik zur höchstmöglichen Gewißheit gelangen, so darf sie nicht die Methode der Mathematik

da nachahmen, wo dies völlig unangebracht ist. So beginnt z. B. die Mathematik mit Definitionen, während sie in der Philosophie fast in allen Fällen erst zuletzt kommen oder doch kommen sollten.[1]) Vielmehr muß diese zunächst das unmittelbar Gewisse in der inneren Erfahrung eines jeden aufsuchen und als Fundament allem Weiteren zugrunde legen, m. a. W. Newtons naturwissenschaftliche Methode auf die Philosophie übertragen. Denn ihre Aufgabe ist für unsere Philosophen damals noch eine rein analytische, in der Analyse „verworrener“ Erkenntnisse bestehende (133). Zur Synthesis, die den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten unterordnet, „ist noch lange die Zeit nicht“; sie wird erst dann gekommen sein, wenn die Analyse „uns zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben“ wird (134 f.).

3. Die philosophische Gewißheit ist somit von anderer Art als die mathematische. Die Mathematik folgert aus gegebenen Definitionen und hat dabei namentlich in der Geometrie, die Existenz der Anschauung für sich; der Metaphysik fehlt beides. Gleichwohl ist auch sie einer Gewißheit fähig, „die zur Überzeugung hinreicht“. Zu rechter Klarheit und Konsequenz ringt sich jedoch Kant (insbesondere in § 3 der 3. Betrachtung) nicht durch. Wohl unterscheidet er bereits hier formale und materiale erste Grundsätze der menschlichen Vernunft (von denen letztere an die späteren synthetischen Grundsätze der Kritik erinnern), allein im Widerspruch mit der Überschrift des § wird ihre Gewißheit später derjenigen der „Meßkunst“ gleichgesetzt, und die vielen „unerweislichen“ Sätze der Metaphysik sollen schließlich ebenso sicher sein als die mathematischen, sodaß die Mathematik nur den Vorteil der größeren Leichtigkeit und Anschauungsfähigkeit voraus hätte (S. 141); was mit der Antwort Mendelssohns (S. XXIV) ziemlich übereinkommt.

4. Erst die vierte Betrachtung behandelt das eigentliche Thema der Überschrift und beantwortet es dahin:

---

[1]) Vgl. die ähnlichen Ausführungen S. 759 f. der *Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage)*, überhaupt zu dem Thema: Philosophie — Mathematik, den ganzen ersten Abschnitt des ersten Kapitels der *Methodenlehre* (ebend. S. 740 ff.)

1) die natürliche Theologie ist der größten philosophischen Evidenz fähig, insofern ihr alleiniges Objekt, Gott, als das schlechterdings notwendige Wesen einzig in seiner Art ist; freilich von seinen, den menschlichen analogen, „freien“ Handlungen (Vorsehung, Gerechtigkeit, Güte) ist nur eine annähernde, „moralische“ Gewißheit möglich. 2) Mit den Grundbegriffen der Moral dagegen steht es heute noch nicht so gut, nicht einmal mit dem der Verbindlichkeit. An die spätere, kritische Unterscheidung der hypothetischen und des kategorischen Imperativs erinnert der bei dessen Erörterung gebrauchte Unterschied der Notwendigkeit der Mittel und der Zwecke. Kants kategorischer Imperativ, über den er „lange nachgedacht“ hat, lautet hier: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist“ (S. 144 f.). Und zwar wird er, bereits im Sinne der kritischen Ethik, als „formaler Grund aller Verbindlichkeit zu handeln“ von den „materialen Grundsätzen der praktischen Erkenntnis“, die hinzukommen müssen, unterschieden; diese Unterscheidung auf dem praktischen entspricht zugleich der analogen auf dem theoretischen Gebiete, den die „dritte Betrachtung“ (s. oben) traf. Dagegen wird die gesamte Moral ihrem Inhalt nach hier noch (unter Berufung auf den Schotten Hutcheson) auf das Gefühl zurückgeführt, dessen nicht weiter auflösliche und erweisliche „materiale Grundsätze“ unmittelbar unter jener obersten formalen Regel der Verbindlichkeit stehen. —

Viel und lange ist, ehe die heute vorliegenden Tatsachen den erwünschten Aufschluß gaben, unter den Kantforschern über die chronologische Reihenfolge der Schriften des Jahres 1763 gestritten worden. Aus inhaltlichen Gründen haben die einen (wie Kuno Fischer) geordnet: *Negative Größen, Beweisgrund, Preisschrift,* andere (wie Hermann Cohen): *Preisschrift, Negative Größen, Beweisgrund,* wieder andere (B. Erdmann, Adickes): *Beweisgrund, Preisschrift, Negative Größen.* Nach den von uns oben mitgeteilten, heute (insbesondere durch die Akademie-Ausgabe) festgestellten Daten ist nun der *Mögliche Beweisgrund* (der für den vorliegenden Band ausscheidet) Weihnachten 1762, *Negative Größen* Sommer 1763 und die *Preisschrift* Mai 1764 erschienen. Dennoch könnten auch diejenigen Gelehrten, die aus

inhaltlichen Gründen eine andere Reihenfolge annehmen, recht haben, nämlich — bezüglich der Abfassungszeit. So ist die Ausarbeitung der Preisschrift, wie wir nachgewiesen haben, in den letzten Monaten oder Wochen des Jahres 1762 erfolgt, kann also möglicherweise vor die des Aufsatzes über die *Negativen Größen* fallen oder doch neben ihr hergegangen sein. Für das letztere spricht auch der Umstand, daß sich ähnliche Gedankengänge, zum Teil sogar bis in Einzelheiten hinein, in beiden Schriften finden: man vergleiche z. B. die Ausführungen beider über mathematische und philosophische Methode, Nachahmung und Anwendung der Mathematik (S. 74 mit S. 126), wie andererseits die Stelle über das physische und logische Unterscheiden (S. 128) mit der entsprechenden in der *Spitzfindigkeit* (S. 69). — Von Vorarbeiten für die Preisschrift vgl. man besonders das lose Blatt: *Vorbereitung. Von der Gewißheit und Ungewißheit der Erkenntnis überhaupt*,[1]) das uns zeigt, daß Kants Abhandlung ursprünglich weiter ausholen wollte. Nach Adickes (in *Kantstudien* I 240—243) würden auch noch eine ganze Reihe weiterer „Loser Blätter", die sich mit mathematischen Problemen beschäftigen, in diesen Zusammenhang gehören.

5. Die Einladungsschrift zu den Vorlesungen von 1765/66.

Die kleine, geistvoll und populär geschriebene Schrift ist von außerordentlichem Wert für die Kenntnis von Kants Lehrmethode und philosophischem Standpunkt in jener Zeit, sowohl in ihrem allgemeinen wie in ihrem speziellen Teile. Der erstere (S. 151—154) ist voll treffender didaktischer Bemerkungen über Betrieb und Lehrmethode der Philosophie an den „Akademien", voll bissiger Ironie gegen die Geschwätzigkeit und Abgeschmacktheit der „Schulen". Schon hier wird die später von der Vernunftkritik so eindringlich verkündete Mahnung laut: Nicht Philosophie, sondern philosophieren lernen! Der zweite (S. 154 unten bis 161) soll auf „einige Veränderung" vorbereiten, die Kant jetzt in seiner Lehrart „zu treffen nützlich gefunden" (S. 161).

---

[1]) *R. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß. 1889. S. 5—9.*

Er beschreibt dann 1. den Lehrgang seines Kollegs über Metaphysik[1]) (S. 154—156), zu deren Beschluß noch eine Betrachtung über die ihr eigentümliche Methode, d. h. eine Logik als Organon der Wissenschaften (S. 157) gehört, während 2. seine Vorlesung über Logik in der Hauptsache nur eine Einführung des Anfängers in die Philosophie, mit gelegentlichen Seitenblicken auf die neue Wissenschaft der Ästhetik, sein soll (S. 156—158). [2]) 3. In der Ethik will er sich zwar ebenfalls (der Sitte der Zeit gemäß) an ein gebräuchliches Handbuch (dasjenige Baumgartens) anschließen, aber doch eigene Wege gehen: nämlich, ehe er darlege, was geschehen soll, „jederzeit" historisch wie philosophisch „dasjenige erwägen, was geschieht", d. h. die „immer bleibende" Natur des Menschen, unter Berücksichtigung der Untersuchungen von Shaftesbury, Hutcheson und Hume, die freilich noch der Ergänzung bedürftig seien. Endlich 4. seine Vorlesungen über Physische Geographie nehmen diese Disziplin „im weitesten Verstande". Denn nur ihr erster Teil soll die physische Erdkunde im engeren Sinne, zugleich als Grundlage wirklicher Geschichtsforschung, behandeln; ein zweiter ist anthropologisch-ethnologischen, der dritte und letzte politisch-volkswirtschaftlichen Betrachtungen gewidmet. Auf diese Weise soll sie die akademische Jugend davor bewahren, über Gott und Welt, Seele und Sittlichkeit vorschnell und fruchtlos zu „vernünfteln", ohne die Dinge selbst, den Schauplatz der Weltgeschichte, die natürlichen Eigenschaften, religiösen Vorstellungen und Sitten der Völker genügend kennen gelernt zu haben. Neben dem Nutzen, den eine solche Erweiterung und „Verjüngung" der geographischen Wissenschaft für die Einheit der Erkenntnis haben werde, erhofft Kant von diesem seinem Lieblingskolleg (das er nicht weniger als siebenundvierzigmal angekündigt hat) auch einen solchen für die gesellige Unterhaltung: wofür er selbst bekanntlich an

---

[1]) Wer sich über Kants metaphysisches Kolleg genauer unterrichten will, lese die sehr ausführlichen Untersuchungen von *E. Arnoldt* in dessen *Kritischen Exkursen zur Kantforschung (1894), S. 374—516*.

[2]) Über Kants Benutzung des Meierschen Handbuchs vergleiche *W. Kinkel* in seiner Einleitung zu *Bd. 43* der *Philos. Bibl. S. XVIIIff.*

seinem eigenen Tische den besten Beweis erbracht hat. Wie weit er dies Programm in seinen Vorlesungen über dies Thema von 1765/66 an tatsächlich durchgeführt, entzieht sich unserer Kenntnis. Desgleichen, wie weit sich die „allmähliche Erweiterung“ seines Entwurfs (S. 159) seit der noch erhaltenen Ankündigung des Kollegs von 1757 (*Philos. Bibl. Bd. 49, II*) erstreckt hat; denn die Kollegnachschrift des jungen Herder von 1763/64, die sich in dessen hinterlassenen Papieren gefunden hat, bricht mitten in dem ersten Teile ab.[1])

[1]) Im übrigen vgl. *Arnoldt* a. a. O. S. 283—359 und die Neuausgabe der Vorlesungen über *Physische Geographie* durch *Gedan* in *Philos. Bibl. Bd. 51.*

Textänderungen unserer Ausgabe.[1])

Die größeren Zahlen bedeuten die Seiten-, die kleineren die Zeilenzahlen unserer Ausgabe. Ein beigesetztes Fragezeichen (?) bedeutet, daß die Änderung nicht in den Text aufgenommen, sondern als Vorschlag des Herausgebers anzusehen ist.

Seite 74 [20] *gibt* statt *geben* (?).
„ 90 [36] *Untugenden* statt *Untugend.*
„ 110 [18] *indem sie* gestrichen.
„ 129 [32] *nun* statt *nur* (?).
„ 145 [26] *diese* statt *dieses* (?)

[1]) Diejenigen, die mit denen der soeben erschienenen Akademie-Ausgabe übereinstimmen, sind nicht aufgenommen, daher die geringe Anzahl.

Inhaltsverzeichnis.

I.

(In deutscher Übersetzung.)

Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis,

welche

mit Bewilligung der hochansehnlichen philosophischen Fakultät

in öffentlicher Verhandlung

im philosophischen Auditorium

am 27. September 1755 von 8 bis 12 Uhr

behufs der Aufnahme in dieselbe

Magister Immanuel Kant

aus Königsberg

verteidigen wird;

wobei

Christoph Abraham Borchard aus Heiligenbeil in Preußen,

Kandidat der Theologie,

antworten wird und

Johann Gottfried Möller aus Königsberg,

Student der Theologie,

Friedrich Heinrich Samuel Lysius aus Königsberg,

Rechts-Kandidat,

und

Johann Reinhold Grube aus Königsberg,

Rechts-Kandidat,

als Opponenten auftreten werden.

Im Jahre 1755.

Bemerkung des Herausgebers. Die Rückseite des Titelblattes trägt im Original eine sehr untertänige lateinische Widmung nicht Kants, sondern seines Respondenten Borchard an dessen „gnädigsten Herrn und Gönner“, den Feldmarschall Joh. von Lehwald.

Einleitung.

Indem ich über die ersten Grundsätze unserer Erkenntnis einiges Licht zu verbreiten hoffe, will ich meine Gedanken über diesen Gegenstand auf möglichst wenigen Seiten darlegen; deshalb enthalte ich mich aller weiten Umschweife und bringe nur die Nerven und Muskeln meiner Beweise an den Tag, lasse aber alle Zieraten und schönen Wendungen wie ein ausgezogenes Kleid beiseite.

Wenn ich bei diesem Unternehmen berühmten Männern entgegenzutreten und mitunter sie selbst namhaft zu machen mich genötigt sehe, so vertraue ich doch auf die Billigkeit ihres Urteils und hoffe, daß damit der ihnen schuldigen Ehre kein Abbruch geschehen, und es von ihnen in keinem Falle übel aufgenommen werden wird. In dem Streite der Meinungen darf gewiß jeder seiner Ansicht nachgehen, und eine bescheidene Prüfung der Beweise anderer muß gestattet sein, wenn nur Bitterkeit und Streitsucht ferngehalten wird. Billige Richter werden darin weder einen Verstoß gegen die Pflicht der Höflichkeit noch gegen die der Ehrerbietung finden.

Zuerst werde ich also das, was über den (angeblich) höchsten und unzweifelhaft alle Wahrheiten beherrschenden Satz des Widerspruchs gemeinhin mit mehr Zuversicht als Wahrheit gelehrt wird, in sorgfältiger Untersuchung abwägen und dann kurz darzulegen versuchen, was in diesem Punkte als das Richtigere anzunehmen ist. Dann werde ich das, was zum besseren Verständnisse und Beweise des Satzes vom zureichenden Grunde gehört, samt den ihm anscheinend entgegenstehenden Schwierigkeiten behandeln und diesen Schwierigkeiten, soweit es meine mittelmäßigen Geisteskräfte vermögen, mit triftigen Gründen entgegentreten.

Zuletzt werde ich einen Schritt weitergehen und zwei neue Grundsätze von, wie mir scheint, nicht geringer Bedeutung für die metaphysische Erkenntnis aufstellen, welche zwar nicht ganz primitiv und einfach, aber auch um so bequemer zum Gebrauch sind und sicher soweit reichen, wie nur irgend ein anderer. Da ich bei diesem Versuch einen noch unbetretenen Weg einschlagen muß, wo man gar leicht auf einen Irrpfad geraten kann, so hoffe ich von dem billigen Urteil des wohlwollenden Lesers, daß er alles im besten Sinne aufnehmen werde.

Erster Abschnitt.

Über den Satz des Widerspruchs.

Vorerinnerung.

Da ich mich in Gegenwärtigem der größten Kürze befleißigen möchte, so lasse ich hier eine Wiederholung der Definitionen und Grundsätze, welche allgemein bekannt sind und mit der gesunden Vernunft übereinstimmen, beiseite und folge nicht der Sitte derer, welche sich an ich weiß nicht welche Vorschrift der Methode sklavisch binden und nicht methodisch vorgegangen zu sein glauben, wenn sie nicht von Anfang bis zu Ende alles, was sie in den Schreinen der Philosophen vorgefunden, ausführlich durchgenommen haben. Ich habe es für richtig gehalten, den Leser vorher hieran zu erinnern, damit er mir aus dieser absichtlichen Abweichung von der üblichen Sitte keinen Vorwurf mache.

Erster Satz.

Ein einziges, unbedingt erstes und umfassendes Prinzip für alle Wahrheiten gibt es nicht.

Ein erstes und wahrhaft einziges Prinzip muß in einem einfachen Satze bestehen; einer, der mehrere andere stillschweigend in sich enthielte, würde nur den Schein eines einzigen Prinzips vortäuschen. Ist nun ein Satz wirklich einfach, so muß er entweder bejahend oder verneinend sein. Nun behaupte ich aber, daß er, wenn er eines von beiden ist, nicht ein allgemeiner sein kann, der alle Wahrheiten vollständig in sich befaßte; denn soll es ein bejahender Satz sein, so kann er nicht das unbedingt erste Prinzip der verneinenden Wahrheiten sein; ist es ein verneinender, so kann er nicht an der Spitze der bejahenden stehen.

Denn nimmt man an, es sei ein verneinender Satz, so können, da alle Wahrheiten aus ihren Prinzipien entweder unmittelbar oder mittelbar folgen, durch die unmittelbare Ableitung aus einem verneinenden Prinzip nur verneinende Folgesätze gezogen werden, wie jedermann einsieht. Sagt man aber, daß mittelbar auch bejahende daraus fließen können, so kann dies doch nur vermittels des Satzes geschehen: „Alles ist wahr, dessen Gegenteil falsch ist", wie jeder einräumen wird. Dieser Satz ist aber selbst ein bejahender und kann unmittelbar aus einem verneinenden Prinzip nicht abgeleitet werden; noch viel weniger aber mittelbar, weil er dazu seiner eigenen Hilfe bedürfte; mithin kann er auf keine Art von einem in der Form der Verneinung ausgesprochenen Prinzip abhängen. Da sonach die bejahenden Sätze aus einem bloß verneinenden und dabei einzigen Prinzip nicht hervorgehen können, so kann es kein umfassendes genannt werden.

Ähnlich werden, wenn man jenes oberste Prinzip als einen bejahenden Satz aufstellt, die verneinenden Sätze nicht unmittelbar daraus hervorgehen können, und mittelbar ist dies nur möglich mit Hilfe des Satzes: Wenn das Gegenteil von einem Dinge wahr ist, so ist es selbst falsch; d. h. wenn sein Gegenteil bejaht wird, so wird es selbst verneint. Dies ist aber selbst ein verneinender Satz, und er kann deshalb in keiner Weise, weder unmittelbar, was sich von selbst versteht, noch mittelbar anders als mit seiner eigenen Hilfe aus einem bejahenden Prinzip abgeleitet werden. Wie man es daher auch einrichten mag, so wird man den hier an die Spitze gestellten Satz nicht bestreiten können: daß es für alle Wahrheiten überhaupt ein einziges, letztes und umfassendes Prinzip nicht geben kann.

Zweiter Satz.

Unbedingt oberste Prinzipien aller Wahrheiten gibt es zwei; eines für die bejahenden Wahrheiten, nämlich den Satz: Alles, was ist, das ist; das andere für die verneinenden, nämlich den Satz: Alles, was nicht ist, das ist nicht. Diese beiden werden zusammen das Prinzip der Identität genannt.

Ich berufe mich wieder auf die zweifache Art der Beweisführung, die direkte und die indirekte. Die

erstere Schlußweise entnimmt die Wahrheit aus der Übereinstimmung der Begriffe des Subjekts und des Prädikats und hat als Unterlage immer folgende Regel: Wenn das Subjekt, an sich oder in Beziehung betrachtet, das setzt, was den Begriff des Prädikats enthält, oder das ausschließt, was durch den Begriff des Prädikats ausgeschlossen wird, so kommt das Prädikat jenem Subjekte zu. Dasselbe kann man etwas deutlicher so ausdrücken: Allemal, wenn zwischen den Begriffen des Subjekts und des Prädikats Identität angetroffen wird, ist der Satz wahr. In seinem allgemeinsten Ausdruck, wie er dem obersten Prinzip gebührt, lautet der Satz so: Alles, was ist, das ist, und: Alles, was nicht ist, das ist nicht. Jede direkte Beweisführung beruht deshalb auf dem Prinzip der Identität; das war das Erste, was zu beweisen war.

Bei der indirekten Beweisführung wird man am letzten Ende dasselbe zweifache Prinzip zugrunde liegend finden. Denn man muß immer auf folgende beide Sätze zurückkommen: 1) Alles, dessen Gegenteil falsch ist, ist wahr, d. h. wessen Gegenteil verneint wird, das ist zu bejahen; 2) Alles, dessen Gegenteil wahr ist, ist falsch. Aus dem ersten Satze ergeben sich die bejahenden, aus dem zweiten die verneinenden Sätze als seine Folgerungen. Der erste Satz lautet in seinem einfachsten Ausdruck: Alles, was nicht nicht ist, das ist (das Gegenteil wird hier nämlich durch das eine Nein und die Beseitigung desselben durch das andere Nein ausgedrückt). Der andere Satz lautet: Alles, was nicht ist, das ist nicht. (Hier wird nämlich wieder das Gegenteil durch das eine Nein, und die Falschheit, d. h. die Beseitigung durch das andere Nein ausgedrückt.) Wenn man nun infolge des „charakteristischen“ [a]) Gesetzes, das es so fordert, der Bedeutung der in dem ersten Satz enthaltenen Ausdrücke nachgeht, wonach das eine Nein anzeigt, daß das andere zu beseitigen ist, so geht nach der Beseitigung beider der Satz hervor: Alles, was ist, das ist; und da nun der andere lautet: Alles, was nicht ist, das ist nicht, so ist klar, daß auch bei der indirekten Beweisführung das zweifache Prinzip der Identität die entscheidende Rolle spielt, folglich die letzte Grundlage jeder Erkenntnis überhaupt ist.

---

a) S. folgende Seite.

Zusatz. Hier hat man ein Beispiel von der „charakteristischen Kombinationskunst“, das zwar schlicht, aber doch nicht ganz zu verachten ist; denn die sehr einfachen Ausdrücke, deren ich mich bei der Entwicklung dieser Prinzipien bediene, sind kaum von den „Charakteren“ unterschieden. Was ich über diese Kunst denke, die Leibniz[a]) als seine Erfindung ausbot, und von der alle Gelehrten beklagen, daß sie mit diesem großen Manne ins Grab gesenkt worden ist, will ich bei dieser Gelegenheit offen sagen: ich gestehe nämlich, in diesem Ausspruch des großen Philosophen nur das Testament jenes Vaters bei Äsop zu finden, der auf dem Sterbebette seinen Kindern eröffnet hatte, daß er irgendwo in seinem Acker einen Schatz vergraben habe, jedoch bevor er den Ort angegeben hatte, plötzlich verschied. Er veranlaßte damit die Söhne zur unverdrossenen Umwühlung und Durchgrabung des Bodens, bis sie sich zwar in ihren Hoffnungen getäuscht, aber durch die Fruchtbarkeit des Bodens unzweifelhaft reicher geworden sahen. Das ist die alleinige Frucht, welche meines Erachtens von der Aufspürung dieses berühmten Kunststücks zu erwarten ist, falls noch jemand seine Mühe darauf verwenden sollte. Wenn ich aber offen die Wahrheit gestehen soll, so fürchte ich, daß es dem unvergleichlichen Manne ebenso gegangen ist, wie es der scharfsinnige Boerhaave an einer Stelle seiner *„Chemie“*[b]) von den besten Kunststücken der Alchimisten argwöhnt, nämlich daß diese Alchimisten, nachdem sie viele eigentümliche Geheimmittel entdeckt, zuletzt gemeint hätten, alles sei ihnen untertänig, sowie sie nur die erste Hand anlegten, und daß sie bei der Schnelligkeit ihres Voraussehens etwas schon als geschehen angenommen hätten, was sie für möglich, ja für notwendig hielten, sobald sie nur ihre Aufmerksamkeit auf dessen Vollbringung richteten. Ich will nun zwar nicht leugnen, daß man, wenn man zu den unbedingt ersten Prinzipien gelangt ist, von der charakte-

---

a) Gemeint ist Leibniz' nicht zur Ausführung gelangter Plan einer *„Charakteristica universalis“*, d. h. einer Ausdehnung der in der Mathematik üblichen Zeichensprache auf alle Wissenschaften. Vgl. *Philos. Bibl. Bd. 107, S. 30—38.*

b) Gemeint sind die *Elementa chimiae* (1732) des berühmten Professors der Medizin Boerhaave (1668—1738) zu Leyden. Vgl. die ähnliche Stelle *Bd. 46*^{b}*, S. 79.*

ristischen Kunst einigen Gebrauch machen darf, da man dann die einfachen Begriffe, folglich auch die einfachsten Ausdrücke wie Zeichen zu behandeln Gelegenheit hat; allein, wo eine zusammengesetzte Erkenntnis mit Hilfe dieser Zeichen ausgedrückt werden soll, da bleibt die ganze Schärfe des Geistes plötzlich gleichsam an einer Klippe hängen und gerät in unlösbare Schwierigkeiten.

Wie ich finde, hat auch der berühmte Philosoph Darjes[a]) versucht, den Satz des Widerspruchs mit Hilfe von Zeichen wiederzugeben, indem er den bejahenden Begriff durch das Zeichen $+A$, den verneinenden durch das Zeichen $-A$ ausdrückte, woraus sich die Gleichung $+A - A = 0$ ergibt, d. h.: ein und dasselbe zu behaupten und zu verneinen, ist unmöglich oder Nichts. In diesem Versuche erblicke ich, was ich, ohne den bedeutenden Mann zu verletzen, gesagt haben möchte, unzweifelhaft eine Vorausnahme dessen, was erst bewiesen werden soll. Denn, wenn man dem Zeichen des verneinenden Begriffes die Kraft zuteilt, den mit ihm verbundenen bejahenden Begriff aufzuheben, so setzt man dabei offenbar schon den Satz des Widerspruchs voraus, nach dem entgegengesetzte Begriffe einander gegenseitig aufheben. Dagegen ist unsere Darlegung des Satzes: Wessen Gegenteil falsch ist, das ist wahr, von diesem Fehler frei. Denn da er in seinem einfachsten Ausdruck lautet: Alles, was nicht nicht ist, das ist, tun wir, wenn wir die beiden Nein beseitigen, nichts als daß wir deren einfache Bedeutung vollziehen, und das Ergebnis ist, wie es sein mußte, der Satz der Identität: „Alles, was ist, das ist.

Dritter Satz.

Dem Prinzip der Identität gebührt der Vorzug vor dem Prinzip des Widerspruchs, als höchster Grundsatz für die Ableitung der Wahrheiten; das soll weiter festgestellt werden.

Ein Satz, welcher den Anspruch macht, als das unbedingt höchste und allgemeinste Prinzip aller Wahrheiten

---

a) Darjes (1714—1791), Professor der Moral und der Rechte in Jena, später Nachfolger Baumgartens in Frankfurt a. O. Sein Hauptwerk waren die *Elementa metaphysices*. Jena 1743.

zu gelten, muß erstens in den einfachsten, ferner auch in den allgemeinsten Ausdrücken abgefaßt sein; ich meine, daß dies bei dem zweifachen Prinzip der Identität zweifellos der Fall ist. Denn von allen bejahenden Ausdrücken ist der einfachste das Wörtchen „Ist“, sowie von den verneinenden das Wörtchen „Ist nicht“. Sodann kann auch nichts Allgemeineres als die einfachsten Begriffe vorgestellt werden. Denn die mehr zusammengesetzten empfangen ihr Licht von den einfachen, und da sie bestimmter sind als diese, so können sie nicht so allgemein sein.

Der Satz des Widerspruchs in der Fassung: „Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich ist und nicht ist“, ist in Wahrheit nur die Definition des Unmöglichen; denn alles, was sich widerspricht, oder was als zugleich seiend und nicht-seiend vorgestellt wird, heißt unmöglich. Wie will man aber behaupten, daß alle Wahrheiten auf diese Definition wie auf ihren Probierstein[a]) zurückgeführt werden müssen? Denn es ist weder nötig, daß jede Wahrheit sich auf die Unmöglichkeit des Gegenteils stütze, noch reicht dies, wenn ich offen sein soll, an sich aus; denn von der Unmöglichkeit des Gegenteils gibt es einen Übergang zur Behauptung einer Wahrheit nur vermittels des Satzes: „Alles das, dessen Gegenteil falsch ist, ist wahr“, welcher Satz also, wie oben gezeigt worden, sich mit dem Satz des Widerspruchs in die Herrschaft teilt.

Endlich muß es jedermann etwas hart und noch viel schlimmer als ein Paradoxon erscheinen, wenn man gerade einem verneinenden Satz die oberste Stelle in dem Gebiet der Wahrheiten einräumen und ihn als den Haupt- und Stützpunkt von allen begrüßen soll, da man nicht einsieht, weshalb die verneinende Wahrheit vor der bejahenden dieses Vorrecht haben soll? Vielmehr nehme ich, da es zwei Arten von Wahrheiten gibt, auch zwei oberste Prinzipien für sie an, ein bejahendes und ein verneinendes.

Zusatz. Vielleicht kann diese Untersuchung dem Leser ebenso spitzfindig und mühsam wie überflüssig und völlig nutzlos erscheinen; und, wenn man auf die Fruchtbarkeit an Folgesätzen sieht, so stimme ich ihm bei.

---

a) Bei Kant „lapis Lydius“ = der lydische Stein, d. i. Kieselschiefer, der als Probierstein verwandt wurde.

Denn wenn auch der Verstand über ein solches Prinzip nicht besonders belehrt worden ist, so muß er doch allenthalben von selbst und vermöge einer Art natürlicher Notwendigkeit sich seiner bedienen. Aber ist deshalb die Verfolgung der Kette der Wahrheiten bis zu ihrem letzten Gliede nicht ein Gegenstand, welcher der Untersuchung wert ist? Sicherlich ist die auf diese Weise erlangte tiefere Einsicht in das unserem Verstande innewohnende Gesetz der Beweisführung nicht gering zu schätzen. Ich will nur das eine anführen, daß unsere ganze Beweisführung auf die Darlegung der Identität hinausläuft, welche für das Prädikat mit dem Subjekte, für sich oder beziehungsweise betrachtet, besteht, wie aus der obersten Regel der Wahrheiten erhellt. Man kann daraus abnehmen, daß Gott keine Beweisführung braucht, da seiner Anschauung alles auf das klarste offenliegt und ein und derselbe Akt des Vorstellens seinem Geiste darlegt, was übereinstimmt oder nicht. Er bedarf deshalb keiner Zergliederung, wie sie die Nacht, welche unseren Geist verdunkelt, notwendig erfordert.

Zweiter Abschnitt.

Über das Prinzip des bestimmenden, gewöhnlich zureichend genannten Grundes.

Definition.

Vierter Satz.

Bestimmen ist das Setzen eines Prädikats mit Ausschluß des Gegenteils. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, heißt der Grund. Man unterscheidet den Grund, welcher im voraus, von dem, welcher nur folgeweise bestimmt. Im voraus bestimmend ist der, dessen Begriff dem zu Bestimmenden vorhergeht, d. h. ohne dessen Voraussetzung das

*Bestimmte nicht einzusehen ist.**) *Folgeweise bestimmend ist der Grund, welcher nicht gesetzt werden würde, wenn nicht schon von anderswoher der Begriff gesetzt wäre, der von ihm bestimmt wird. Den ersten Grund kann man auch den Grund des Warum oder den Grund des Seins oder Werdens nennen, den letzteren den Grund des Was oder des Erkennens.*

Beweis der Realität der Definition.

Der Begriff des Grundes bewirkt nach seiner gewöhnlichen Bedeutung eine gewisse Verbindung und Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat. Er bedarf deshalb immer eines Subjekts und eines Prädikats, das er mit ihm verbinden kann. Wenn man den Grund des Kreises sucht, so weiß ich nicht, was es ist, das man sucht, bevor man nicht ein Prädikat hinzufügt, z. B. daß er von allen Gestalten gleichen Umfanges den größten Raum einschließt. So fragt man nach dem Grunde der Übel in der Welt. Hier hat man den Satz: Die Welt enthält viele Übel. Der Grund des Was oder des Erkennens wird nicht gesucht, weil die Erfahrung seine Stelle vertritt; man will den Grund des Werdens haben, d. h. den Grund, durch dessen Setzung man einsieht, daß die Welt in Beziehung auf dieses Prädikat nicht vorausgehend unbestimmt ist, sondern durch den das Prädikat der Übel mit Ausschluß des Gegenteils gesetzt wird. Der Grund macht also das Unbestimmte zum Bestimmten. Und, da ja alle Wahrheit aus der Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat hervorgeht, so ist der bestimmende Grund nicht bloß das Kennzeichen der Wahrheit, sondern auch deren Quelle, ohne die man zwar sehr viel Mögliches, aber gar nichts Wahres finden kann. Deshalb bleibt es für uns unbestimmt, ob der Planet Merkur sich um seine Achse dreht oder nicht, wenn anders uns der Grund fehlt, der das eine von beiden mit Ausschluß des Gegenteils setzt; beides bleibt so lange möglich, aber keines ist in Beziehung auf unsere Erkenntnis eine Wahrheit.

---

*) Zu diesem kann man auch den identischen Grund rechnen, wo der Begriff des Subjekts wegen seiner völligen Identität mit dem Prädikat dieses bestimmt; z. B. ein Dreieck hat drei Seiten; hier geht der Begriff des Bestimmten dem Begriff des Bestimmenden weder voraus noch folgt er ihm nach.

Um den Unterschied des voraufgehend- und des nachfolgend-bestimmenden Grundes zu erläutern, nenne ich als Beispiel die Verfinsterungen der Jupiter-Trabanten, von denen ich sage, daß sie einen Erkenntnisgrund der stetigen und mit einer angebbaren Schnelligkeit geschehenden Fortpflanzung des Lichts darbieten. Allein dieser Grund ist nur einer, der nachfolgend diese Wahrheit bestimmt; denn, wenn es auch gar keine Jupiter-Trabanten und keine wechselnde Verfinsterung derselben gäbe, so würde sich doch das Licht ebenso in der gesetzmäßigen Zeit bewegen, obgleich dies vielleicht von uns nicht erkannt werden würde; oder, um der gegebenen Definition mich genauer anzuschließen, die Erscheinungen der Jupiter-Trabanten, welche die stetige Bewegung des Lichts beweisen, setzen gerade diese natürliche Fähigkeit des Lichts voraus, ohne die sie nicht so eintreten könnten, und deshalb bestimmen sie diese Wahrheit nur nachfolgend. Aber der Grund des Werdens, oder warum die Bewegung des Lichts mit einem angebbaren Zeitaufwand verbunden ist, liegt, wenn man der Meinung des Descartes[a]) folgt, in der Elastizität der elastischen Luftkügelchen, welche nach den Gesetzen der Elastizität dem Stoße ein wenig nachgeben und bei jedem Luftkügelchen ein kleines Zeitteilchen brauchen, das sie durch die Summierung der unermeßlichen miteinander verbundenen Reihe endlich wahrnehmbar machen. Dies würde der voraufgehend bestimmende Grund sein, d. h. der, ohne dessen Setzung das Bestimmte gar nicht statthaben würde. Denn, wenn die Luftkügelchen vollkommen hart wären, würde man auch beiden unermeßlichsten Entfernungen keinen Zeitunterschied zwischen der Ausstrahlung und dem Anprall des Lichtes wahrnehmen.

Die Definition des berühmten Wolff[b]) leidet hier an einem auffallenden Fehler, den ich verbessern möchte. Er erklärt nämlich den Grund als das, wodurch man einsieht,

---

a) Descartes' Theorie des Lichts findet sich in seinen *Principia Philosophiae III. 63f.* und *IV, 28,* entspricht übrigens nicht Kants obigen Angaben.

b) Chr. Wolff erklärt in seiner *Philosophia prima* s. *Ontologia (1736), § 56:* Per rationem sufficientem intellegimus id, unde intellegitur, cur aliquid sit.

warum etwas vielmehr ist, als nicht ist. Hier hat er offenbar das Definierte mit in die Definition gemengt. Denn, wie sehr auch der Ausdruck „Warum“ dem gewöhnlichen Vorstellen genügend anbequemt ist, sodaß er zur Aufnahme in die Definition sich eignet, so setzt er doch stillschweigend den Begriff des Grundes wieder voraus. Denn bei einer genaueren Betrachtung ergibt sich, daß Warum soviel bedeutet als: aus welchem Grunde. Setzt man nun diesen Ausdruck für jenen in die Definition von Wolff ein, so lautet sie: Grund ist das, woraus sich einsehen läßt, aus welchem Grunde etwas vielmehr ist als nicht ist.

Ebenso habe ich es für für besser gehalten, statt des Ausdrucks: „zureichender Grund“ den Ausdruck „bestimmender Grund“ zu setzen, und kann mich darin auf die Zustimmung des berühmten Crusius[a]) berufen. Denn der Ausdruck „zureichend“ ist zweideutig, wie Crusius genügend darlegt, da es nicht sogleich ersichtlich ist, wieweit er zureicht; Bestimmen aber ist ein Setzen, welches jedes Gegenteil ausschließt, und bezeichnet so das, was sicherlich zureicht, um die Sache so und nicht anders aufzufassen.

Fünfter Satz.

Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund.

Jeder wahre Satz zeigt an, daß das Subjekt in Beziehung auf das Prädikat bestimmt ist, d. h. daß das letztere mit Ausschluß des Gegenteils gesetzt werde; in jedem wahren Satze muß deshalb das Gegenteil des zugehörigen Prädikats ausgeschlossen sein. Ausgeschlossen wird aber ein Prädikat, wenn ihm die Setzung eines anderen Begriffs vermöge des Satzes des Widerspruchs widerstreitet. Die Ausschließung findet also nicht statt, wo kein Begriff vorhanden ist, welcher dem auszuschließenden

---

a) Crusius (**1715—1775**), der in dieser Schrift öfters (s. Register) von Kant angeführt wird, war Professor der Philosophie zu Leipzig. Er trat Wolffs scholastischem Logizismus in mehreren Punkten mit Glück entgegen. Außer seiner ***Logik*** und ***Metaphysik*** kommt hier namentlich in Betracht seine ***Dissertatio*** über das Prinzip des zureichenden Grundes (**1743**).

Gegenteil widerspricht. Es ist deshalb in jeder Wahrheit etwas enthalten, was durch die Ausschließung des entgegengesetzten Prädikats die Wahrheit des Satzes bestimmt. Da dies mit dem Namen des bestimmenden Grundes übereinkommt, so ist anzunehmen, daß es nichts Wahres ohne bestimmenden Grund gibt.

Dasselbe in anderer Weise.

Aus dem Begriffe des Grundes kann man entnehmen, welches von entgegengesetzten Prädikaten dem Subjekt zuzuteilen, und welches zu entfernen ist. Gesetzt, daß etwas ohne bestimmenden Grund wahr sei, so wäre nichts vorhanden, aus dem zu entnehmen wäre, welches von beiden entgegengesetzten Prädikaten dem Subjekt zuzuteilen, welches zu entfernen sei; keines von beiden wird also ausgeschlossen, und das Subjekt ist in Beziehung auf beide Prädikate unbestimmt. Deshalb ist für die Wahrheit keine Stätte, was, da sie doch vorausgesetzt worden ist, einen offenbaren Widerspruch enthielte.

Zusatz. Daß die Erkenntnis der Wahrheit sich immer auf die Beobachtung eines Grundes stützt, steht nach der gemeinsamen Ansicht aller Menschen fest. Sehr oft begnügen wir uns indes mit dem nachfolgend-bestimmenden Grunde, wenn es uns nur um die Gewißheit zu tun ist; allein aus dem angegebenen Lehrsatz und der Definition zusammen ist leicht zu ersehen, daß es immer einen voraufgehend bestimmenden Grund gibt, oder, wenn man lieber will, einen erzeugenden oder mindestens identischen Grmnd, ja der nachfolgend bestimmende Grund die Wahrheit nicht da hervorbringt, sondern nur erklärt. Ich gehe indes weiter zu den Gründen, welche das Dasein bestimmen.

Sechster Satz.

Es ist ungereimt, daß etwas den Grund seines Daseins in sich selbst haben solle.

Alles nämlich, was den Grund des Daseins einer Sache in sich enthält, ist dessen Ursache; nimmt man also an, daß etwas den Grund seines eigenen Daseins in sich habe, so wäre es die Ursache seiner selbst; allein der Begriff der Ursache existiert naturgemäß vor dem Begriffe des

Verursachten und dieses *nach* jener; deshalb wäre die Sache zugleich vor und nach ihr selbst, was widersinnig ist.

Folgerung. Was also unbedingt notwendig existieren soll, das existiert nicht irgend einem Grunde zuliebe, sondern, weil sein Gegenteil ganz undenkbar ist. Diese Unmöglichkeit des Gegenteils ist der Grund für die Erkenntnis seines Daseins; aber an einem voraufgehend-bestimmenden Grunde fehlt es ihm. *Es existiert*; das genügt, um von ihm alles gesagt und begriffen zu haben.

Zusatz. Ich finde allerdings in neueren philosophischen Schriften den Satz öfters wiederkehren: daß Gott den Grund seines Daseins in sich selbst habe; aber ich kann dem nicht beistimmen. Es scheint nämlich diesen wackeren Männern gewissermaßen zu hart, Gott als dem letzten und vollkommensten Prinzip der Gründe und Ursachen den Grund seines eigenen Daseins abzusprechen; da man nun keinen Grund außerhalb von sich anerkennen darf, meinen sie, daß er ihn in sich selbst haben müsse. Allein es gibt kaum etwas, was mehr vom richtigen Wege abliegt, als dies. Denn, sobald man in der Kette der Gründe zu dem Urgrund gelangt ist, so ist selbstverständlich, daß dann das Fortschreiten aufhört und das Fragen durch den Abschluß der Antwort völlig aufgehoben ist. Ich weiß wohl, daß man dann zu dem Begriffe Gottes selbst greift, durch den sein Dasein bestimmt sein soll; allein man sieht leicht, daß dies nur in der Idee, nicht in Wirklichkeit geschieht. Man bildet sich den Begriff eines Wesens, in dem alle Realität enthalten ist; daß man durch diesen Begriff ihm auch das Dasein zusprechen muß, ist zuzugeben. Und nun geht die Begründung in der Weise weiter fort: Wenn in einem Wesen alle Realitäten ohne Abstufung vereint sind, so existiert es; wird diese Vereinigung nur vorgestellt, so besteht auch sein Dasein nur in der Vorstellung. Deshalb war der Satz vielmehr so zu fassen: Indem wir uns den Begriff eines Wesens bilden, das wir Gott nennen, haben wir ihn so bestimmt, daß auch sein Dasein in ihm enthalten ist. Ist also dieser so gebildete Begriff ein wahrer, so ist es auch wahr, daß er Dasein hat. Dies mag für die gesagt sein, welche dem Beweise von *Descartes* zustimmen.

Siebenter Satz.

Es gibt ein Wesen, dessen Dasein seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorausgeht, von dem deshalb zu sagen ist, daß sein Dasein unbedingt notwendig ist. Es heißt: Gott.

Da die Möglichkeit nur dadurch bedingt ist, daß zwei miteinander verbundene Begriffe einander nicht widersprechen, mithin der Begriff der Möglichkeit aus der Vergleichung hervorgeht; bei aller Vergleichung aber zuerst die zu vergleichenden Dinge da sein müssen und da, wo überhaupt nichts gegeben ist, für die Vergleichung und den ihr entsprechenden Begriff der Möglichkeit keine Stätte ist: so folgt, daß nichts als möglich vorgestellt werden kann, wenn nicht das, was in jedem möglichen Begriff real ist, Dasein hat, und zwar ein unbedingt notwendiges Dasein; weil, wenn man davon abgeht, überhaupt nichts möglich sein, d. h. es nur Unmögliches geben würde. Also muß notwendig alle diese Realität in einem einzigen Wesen vereinigt sein.

Denn gesetzt, daß diese Realitäten, welche gleichsam den Stoff für alle möglichen Begriffe bilden, in mehreren daseienden Dingen verteilt angetroffen würden, so würde jedes dieser Dinge ein in bestimmter Weise beschränktes, d. h. mit gewissen Beschränkungen verbundenes Dasein haben. Da aber diesen Beschränkungen nicht dieselbe unbedingte Notwendigkeit wie den Realitäten zukommt, sie indessen zur allseitigen Bestimmtheit des Dinges, ohne welche es nicht existieren kann, gehören, so würden auf diese Weise die beschränkten Realitäten nur zufällig bestehen. Es ist also zur unbedingten Notwendigkeit erforderlich, daß sie ohne alle Schranke bestehen, d. h. ein unendliches Wesen bilden. Da nun eine Mehrheit dieses Wesens, die man sich etwa vorstellen könnte, eine öfters stattgehabte Wiederholung voraussetzte, so wäre dies ein Zufall, der der unbedingten Notwendigkeit widerspräche; deshalb kann man nur annehmen, daß bloß ein Einziges unbedingt notwendig besteht. Es gibt also einen Gott und zwar einen einzigen, als das unbedingt notwendige Prinzip aller Möglichkeit.

Zusatz. Das ist ein Beweis des göttlichen Daseins, so wesentlich, als er davon nur möglich ist; und obgleich

für einen erzeugenden Beweis hier eigentlich keine Stätte ist, so ist er doch auf das ursprünglichste Beweisstück, nämlich auf die Möglichkeit der Dinge selbst, gestützt. Hieraus folgt, daß, wenn man Gott beseitigt, nicht bloß das ganze Dasein der Dinge, sondern auch ihre innere Möglichkeit selbst völlig vernichtet wird. Denn, wenn man auch die Wesenheiten (welche in der inneren Möglichkeit bestehen) gewöhnlich unbedingt notwendig nennt, so würde man sich doch richtiger ausdrücken, wenn man sagte, daß sie den Dingen unbedingt notwendig zukommen. Denn das Wesen eines Dreiecks, das in der Verbindung dreier Seiten besteht, ist an sich nicht notwendig; denn welcher vernünftige Mensch möchte behaupten, es sei an sich notwendig, daß man drei Seiten immer als miteinander verbunden vorstelle; aber für ein Dreieck ist dies, wie ich einräume, notwendig, d. h. wenn man sich ein Dreieck vorstellt, so muß man sich notwendig drei Seiten vorstellen, was dasselbe ist, als wenn man sagt: Wenn etwas ist, so ist es. Wie es aber kommt, daß dem Denken die Begriffe der Seiten, des einzuschließenden Raumes usw. zu Gebote stehen, d. h. daß überhaupt etwas ist, was gedacht werden kann, woraus dann später durch Verbinden, Einschränken und Bestimmen jeder beliebige Begriff eines denkbaren Dinges sich ergibt: das könnte man gar nicht begreifen, wenn nicht in Gott, dem Quell aller Realität, alles das in Wirklichkeit bestände, was in dem Begriffe enthalten ist. Ich weiß allerdings, daß Descartes den Beweis für das Dasein Gottes aus dessen innerem Begriff selbst entnommen hat; allein, wie sehr er dabei fehlgegangen ist, ist aus dem Zusatz zu dem vorhergehenden Paragraphen zu ersehen. Gott ist von allen Wesen das einzige, in dem das Dasein das erste oder, wenn man lieber will, identisch mit der Möglichkeit ist. Und es bleibt von letzterer kein Begriff, sobald man von seinem Dasein abgeht.

Achter Satz.

Kein zufälliges Ding kann eines Grundes entbehren, welcher voraufgehend sein Dasein bestimmt.

Man nehme an, daß es einen solchen Grund nicht habe. Dann gibt es nichts, was es als existierend bestimmt,

außer des Dinges Dasein selbst. Da nun dessenungeachtet sein Dasein bestimmt ist, d. h. so gesetzt wird, daß jedes Gegenteil seiner vollständigen Bestimmtheit gänzlich ausgeschlossen ist, so gibt es keine andere Ausschließung des Gegenteils als die, welche von der Setzung seines Daseins ausgeht. Da aber diese Ausschließung identisch ist (nämlich nichts anderes die Nicht-Existenz des Dinges hindert als der Umstand, daß das Nicht-Dasein beseitigt ist), so wird das Gegenteil des Daseins durch sich selbst ausgeschlossen, d. h. unmöglich sein; d. h. die Sache existiert unbedingt notwendig, was der Voraussetzung widerstreitet.

Folgerung. Aus dem Bewiesenen folgt also, daß nur das Dasein des Zufälligen der Stütze eines bestimmenden Grundes bedarf, und daß das einzige unbedingt Notwendige von diesem Gesetze befreit ist. Der Satz darf also nicht in so allgemeinem Sinne genommen werden, daß er die Gesamtheit aller möglichen Dinge unter seiner Herrschaft befaßte.

Zusatz. Hiermit hat der Leser einen Beweis des Satzes vom bestimmenden Grunde, der endlich, nach meiner Überzeugung wenigstens, von dem vollen Lichte der Gewißheit erleuchtet ist. Es ist bekannt genug, daß die scharfsinnigsten Philosophen unserer Zeit, unter denen ich ehrenhalber nur den berühmten Crusius nenne, sich stets über die Schwäche des Beweises dieses Satzes, wie wir ihn in allen Schriften über diesen Gegenstand feilgeboten finden, beklagt haben. Der große Mann verzweifelte an der Heilung dieses Übels so sehr, daß er sogar ernstlich behauptete, dieser Satz sei eines Beweises gar nicht fähig, obgleich man seine volle Wahrheit anerkennen müsse. Indes muß ich darüber Rechenschaft ablegen, weshalb der Beweis dieses Satzes mir nicht so schnell und leicht geworden ist, daß ich ihn mit einem Beweisgrunde hätte ganz erledigen können, wie man es meist versucht hat, sondern erst durch eine Art Umweg der vollen Gewißheit habhaft werden konnte.

Zuerst nämlich mußte ich sorgfältig zwischen dem Grund der Wahrheit und dem des Daseins unterscheiden; obgleich es scheinen konnte, daß die Allgemeinheit des Satzes vom bestimmenden Grunde auf dem Gebiete der Wahrheiten sich ebenso auch über das Dasein erstrecke. Denn wenn nichts wahr ist, d. h. wenn einem Subjekt kein

Prädikat zukommt ohne bestimmenden Grund, so folgt auch, daß das Prädikat des Daseins ohne einen solchen Grund nicht sein kann. Allein es ist bekannt, daß es zur Bekräftigung der Wahrheit keines voraufgehend bestimmenden Grundes bedarf, sondern daß die zwischen Prädikat und Subjekt eintretende Identität dazu hinreicht. Bei den existierenden Dingen dagegen handelt es sich um den voraufgehend bestimmenden Grund, und ist dieser nicht vorhanden, so besteht das Ding unbedingt notwendig; ist aber das Dasein nur zufällig, so muß ein Grund vorhergehen, wie ich überzeugend dargelegt habe. So ist die Wahrheit, indem sie aus ihrer eigenen Quelle geschöpft wurde, meines Erachtens reiner zum Vorschein gekommen.

Der berühmte Crusius meint zwar, daß gewisse Dinge durch ihre eigene Aktualität selbst so bestimmt werden, daß er es für eitel erachtet, noch etwas darüber hinaus zu verlangen. Titius handelt aus freiem Willen; ich frage: Weshalb er dies und nicht vielmehr jenes getan habe? Er antwortet: weil er es gewollt habe. Warum hat er es aber gewollt? Das zu fragen, hält er für verkehrt. Wenn man aber fragt: Weshalb hat er nicht vielmehr anders gehandelt? so antwortet er: weil er bereits dies tue. Deshalb glaubt er, daß der freie Wille in Wirklichkeit durch sein Dasein bestimmt sei und nicht durch seinem Dasein voraufgehende Gründe, und behauptet, daß durch die bloße Setzung der Wirklichkeit alle entgegengesetzten Bestimmungen ausgeschlossen seien; mithin es keines bestimmenden Grundes bedürfe. Allein ich werde, wenn es erlaubt ist, noch in anderer Weise beweisen, daß ein zufälliges Ding niemals, wenn man von dem vorherbestimmenden Grunde abgeht, genügend bestimmt ist, und deshalb auch nicht als daseiend gelten kann.

Die Tat des freien Willens existiert, diese Existenz schließt das Gegenteil dieser Bestimmung aus; allein, da sie einst nicht bestanden hat und ihr Dasein an sich nicht bestimmt, ob sie einst gewesen ist oder nicht, so bleibt durch die Existenz dieses Wollens die genannte Frage, ob es schon früher bestanden hat oder nicht, unentschieden. Weil aber bei einer allseitigen Bestimmung eine vor allem auch dahin geht, ob ein Ding angefangen hat oder nicht, so wird das Ding so lange unbestimmt sein und wird nur bestimmt werden können, wenn außer dem, was dem inneren

Dasein zukommt, noch Begriffe beigebracht werden, die unabhängig von seinem Dasein denkbar sind. Da aber das, was das vorhergehende Nicht-Dasein eines daseienden Dinges bestimmt, dem Begriff des Daseins voraufgeht, das nämliche aber, was bestimmt, daß ein daseiendes Ding vorher nicht dagewesen ist, es zugleich vom Nicht-Dasein zum Dasein bestimmt hat (weil die Sätze, weshalb, was jetzt ist, vorher nicht dagewesen ist, und weshalb, was vorher nicht dagewesen ist, jetzt besteht, in Wahrheit identisch sind), d. h. da es der Grund ist, welcher das Dasein voraufgehend bestimmt: so ist vollkommen klar, daß ohne diesen Grund auch für die allseitige Bestimmung dieses Dinges, was man sich als entstanden vorstellt, folglich auch für sein Dasein kein Platz sein kann. Wenn dieser Beweis wegen der tieferen Zergliederung der Begriffe jemandem etwas dunkel scheinen sollte, so mag er mit dem Vorhergehenden sich begnügen.

Endlich möchte ich kurz ausführen, weshalb ich mich nicht bei dem Beweise beruhigen kann, welchen der berühmte Wolff und seine Anhänger benutzt haben. Der Beweis dieses berühmten Mannes, wie er sich bei dem scharfsinnigen Baumgarten vollständiger dargelegt findet, läuft, um es kurz zu sagen, auf folgendes hinaus: Wenn etwas keinen Grund hätte, so wäre Nichts sein Grund, also das Nichts etwas, was widersinnig ist. Aber der Beweis war vielmehr so zu fassen: Wenn ein Ding keinen Grund hat, so ist sein Grund Nichts, d. h. ein Nicht-Seiendes. Darauf verzichte ich aber mit Freuden; denn, wenn kein Grund da ist, so ist der ihm entsprechende Begriff der eines Nicht-Seienden; wenn deshalb einem Wesen nur ein Grund zugeschrieben werden kann, dem gar kein Begriff entspricht, so fehlt ihm aller Grund, was auf das Vorausgesetzte hinausläuft. Daraus folgt also nicht das Widersinnige, was, wie man meinte, sich daraus ergeben sollte. Ich will ein Beispiel zur Bestätigung meiner Ansicht geben. Ich könnte, nach dieser Art zu schließen, den Beweis wagen, daß der erste Mensch noch von einem Vater erzeugt worden sei. Denn gesetzt, er wäre nicht erzeugt worden, so wäre nichts vorhanden, was ihn erzeugt hätte. Er wäre also von dem Nichts erzeugt worden; da dies sich widerspricht, so muß man anerkennen, daß er von jemand erzeugt ist. Es ist indes nicht schwer,

das Verfängliche dieses Beweises zu vermeiden. Wenn er nicht erzeugt ist, so hat ihn nichts erzeugt. D. h. der, welcher ihn erzeugt haben sollte, ist Nichts oder ein Nicht-Seiendes, was so sicher als irgend etwas ist. Wird aber der Satz von hinten nach vorn gekehrt, so ergibt er einen völlig verkehrten Sinn.

Neunter Satz.

Es sollen die Schwierigkeiten aufgezählt und aufgelöst werden, welche anscheinend dem Satz des bestimmenden oder, wie man gewöhnlich sagt, zureichenden Grundes anhaften.

Die erste Stelle unter den Gegnern dieses Satzes einnehmen und allein alle übrigen vertreten kann, wie man mit Recht annehmen darf, der scharfsinnige Crusius, dem von den deutschen ich will nicht sagen Philosophen, aber Förderern der Philosophie kaum ein zweiter an die Seite gestellt werden kann.*) Wenn mir die Erörterung seiner Zweifel gut gelingen sollte (was die Verteidigung einer guten Sache zu verheißen scheint), so werde ich alle Schwierigkeit überwunden zu haben glauben. — Zuerst wirft er der Fassung dieses Satzes Zweideutigkeit und schwankenden Sinn vor. Er bemerkt richtig, daß der Erkenntnis-Grund, ebenso der Moral-Grund und andere ideale öfters statt der wirklichen und voraufgehend bestimmenden Gründe gebraucht würden, sodaß oft schwer zu verstehen sei, welcher von beiden gemeint sei. Dieser Einwurf trifft unsere Behauptungen nicht, und wir brauchen ihn deshalb nicht abzuwehren. Wer diese unsere verschiedenen Behauptungen prüft, wird sehen, daß ich den Grund der Wahrheit sorgfältig von dem der Wirklichkeit unterscheide. Bei dem ersteren handelt es sich nur um diejenige Setzung des Prädikats, welche durch die Identität der Begriffe, die in dem Subjekt entweder an sich oder beziehungsweise ent-

*) Ich möchte hiermit dem berühmten Darjes nicht zu nahe treten, dessen wie auch einiger anderer Beweisgründe gegen den Satz des bestimmenden Grundes ich für sehr erheblich erachte; allein sie erscheinen mit denen des gerühmten D. Crusius nahe verwandt, und deshalb kann ich meine Entgegnung auf diese Zweifel am besten an letztere anschließen, ohne daß diese im übrigen bedeutenden Männer dagegen sein werden.|

halten sind, mit dem Prädikat bewirkt wird, und das Prädikat, was dem Subjekt schon anhaftet, wird nur offen gelegt. Bei dem letzteren wird in betreff der Eigenschaften, welche als ihm zugehörig gesetzt werden, gefragt, nicht ob, sondern woher ihr Dasein bestimmt sei; wenn außer der unbedingten Setzung des Dinges nichts da ist, was das Gegenteil ausschließt, so ist anzunehmen, daß es durch sich und unbedingt notwendig besteht; wird aber sein Dasein als zufällig angenommen, so müssen andere Dinge da sein, welche durch ihr So-und-nicht-anders-bestimmen das Gegenteil des Daseins schon vorhergehend ausschließen. Soviel im allgemeinen über unseren Beweis.

Eine größere Gefahr droht den Verteidigern dieses Satzes sicherlich von demjenigen Einwurfe des berühmten Mannes, in dem er uns in beredter Weise und mit Gründen, deren Stärke nicht zu verachten ist, vorwirft, daß wir damit die unveränderliche Notwendigkeit aller Dinge und das Fatum der Stoiker gleichsam durch die Hintertüre wieder einführten, ja alle Freiheit und Moralität damit erschütterten. Sein Beweisgrund ist zwar durchaus nicht neu, aber doch deutlicher und eindringlicher von ihm gefaßt, und ich will ihn möglichst abgekürzt, jedoch unabgeschwächt hier anführen:

Wenn alles, was geschieht, nur geschehen kann, wenn es einen voraufgehend bestimmenden Grund hat, so folgt, daß alles, was nicht geschieht, auch nicht geschehen kann, weil nämlich kein Grund dafür da ist, ohne den es doch überhaupt nicht geschehen kann. Da dies nun von allen Gründen der Gründe, die Reihe rückwärts verfolgt, zugegeben werden muß, so folgt, daß alles in natürlicher Verbindung so miteinander verkettet und verflochten geschieht, daß der, welcher das Gegenteil irgend eines Ereignisses oder auch einer freien Handlung wünscht, etwas Unmögliches verlangt, da ja der Grund fehlt, der zu dessen Hervorbringung nötig ist. Wenn man so der unausweichlichen Kette der Ereignisse nachgeht, welche, wie Chrysipp sagt, einmal gewollt hat und die ewigen Reihen der Folgen in sich schließt, so ist endlich, mit dem ersten Zustand der Welt, welcher unmittelbar auf Gott als seinen Urheber weist, der letzte und an Folgen so fruchtbare Grund der Ereignisse völlig erreicht, mit dessen Setzung sich eines aus dem anderen bis

in die nachfolgenden Jahrhunderte nach einem stets unveränderlichen Gesetze ableitet. Jene abgedroschene Unterscheidung zwischen unbedingter und bedingter Notwendigkeit, durch die die Gegner wie durch eine Ritze zu entwischen suchen, bekämpft der berühmte Mann; sie ist allerdings auch für die Erschütterung der Bedeutung und Wirksamkeit der Notwendigkeit ganz ohne Belang. Denn was macht es aus, ob das Gegenteil des durch voraufgehende Gründe genau bestimmten Ereignisses, an sich betrachtet, denkbar ist, da trotzdem dieses Gegenteil nicht wirklich werden kann, weil die Gründe, deren es zum Dasein bedarf, nicht vorhanden, vielmehr die entgegengesetzten vorhanden sind. Nun sagt man: das Gegenteil des an sich betrachteten Ereignisses läßt sich doch denken und ist deshalb möglich. Aber was dann? Es kann doch nicht eintreten, weil durch die bereits bestehenden Gründe hinlänglich dafür gesorgt ist, daß es niemals wirklich wird. Nehmen wir ein Beispiel. Cajus hat einen Betrug begangen. Mit dem Cajus nach seinen ursprünglich bestimmenden Gründen, soweit er nämlich ein Mensch ist, stand die Aufrichtigkeit nicht in Widerspruch; zugegeben. Aber, sowie er jetzt bestimmt ist, widerspricht sie ihm allerdings; denn es bestehen Gründe in ihm, welche das Gegenteil bewirken, und man kann ihm die Aufrichtigkeit nicht zusprechen, ohne die ganze Reihe der miteinander verbundenen Gründe bis zu dem ersten Zustand der Welt zu verwirren. Aber nun wollen wir hören, was der berühmte Mann weiter daraus folgert: Der bestimmende Grund bewirkt nicht bloß, daß diese Handlung vornehmlich geschieht, sondern auch, daß keine andere an deren Stelle geschehen kann; von allem mithin, was in uns geschieht, ist der Eintritt so von Gott vorgesehen, daß gar nichts anderes erfolgen kann. Deshalb können unsere Handlungen uns nicht zugerechnet werden, sondern die einzige Ursache von allem ist Gott, welcher uns an solche Gesetze gebunden hat, daß wir auf jeden Fall das bestimmte Los erfüllen. Ergibt sich daraus nicht, daß keine Sünde Gott mißfallen kann? Geschieht eine, so ist damit zugleich bezeugt, daß die von Gott festgestellte Reihe der miteinander verflochtenen Dinge ein anderes nicht zuläßt. Wie kann also Gott die Sünder wegen ihrer Handlungen tadeln, wenn schon von der Schöpfung

und dem Ursprunge der Welt an es vorgesehen ist, daß sie sie vollziehen müssen?

Widerlegung der Einwände.

Wenn wir die bedingte, insbesondere die moralische Notwendigkeit von der unbedingten unterscheiden, so handelt es sich dabei nicht um die Macht und Wirksamkeit der Notwendigkeit, ob nämlich eine Sache in dem einen oder anderen Falle mehr oder weniger notwendig sei, sondern es ist die Frage nach dem die Notwendigkeit bewirkenden Prinzip, *woher* nämlich die Sache notwendig ist. Ich gebe gern zu, daß hier einige Anhänger der *Wolffschen* Philosophie gewissermaßen vom wahren Sinne abweichen, wenn sie meinen, daß das, was durch die Kette der sich bedingt bestimmenden Gründe gesetzt ist, von der vollen Notwendigkeit noch ein wenig entfernt ist, weil ihm die unbedingte Notwendigkeit fehlt. Ich stimme vielmehr hierin dem berühmten Gegner bei, daß dieser ganz abgedroschene Unterschied die Macht der Notwendigkeit und die Gewißheit der Bestimmung wenig erschüttert. Denn, sowie man sich über das *Wahre* hinaus nicht ein *Noch-mehr-wahres* und über das *Gewisse* nicht ein *Noch-mehr-gewisses* denken kann, so kann man sich auch über das *Bestimmte* hinaus nicht ein *Noch-mehr-bestimmtes* vorstellen. Die Ereignisse in der Welt sind sicherlich so bestimmt, daß die göttliche Voraussicht, welche sich nicht täuschen kann, ihr zukünftiges Eintreten wie die Unmöglichkeit des Gegenteils, dem Zusammenhang der Gründe entsprechend, mit gleicher Gewißheit erkennt, als wenn das Gegenteil durch ihren unbedingten Begriff ausgeschlossen würde. Allein der Kernpunkt der Frage ist hier nicht, *wie sehr*, sondern *woher* das zukünftige Eintreten des Zufälligen notwendig ist. Wer will bezweifeln, daß der Akt der Weltschöpfung in Gott nicht schwankend, sondern sicherlich so bestimmt ist, daß das Gegenteil Gottes unwürdig gewesen wäre, d. h. ihm durchaus nicht zukommen kann. Trotzdem ist sein Handeln frei, weil es durch solche Gründe bestimmt wird, welche die Motive seiner unendlichen Einsicht enthalten, soweit sie den Willen so gewiß wie nur etwas bestimmen und nicht von einer Art blinder Wirksamkeit der Natur ausgehen. So ist auch bei den freien Handlungen der Menschen, soweit sie als

bestimmt betrachtet werden, das Gegenteil zwar ausgeschlossen, aber nicht durch Gründe, welche außerhalb des Begehrens und der freiwilligen Neigungen des Subjekts liegen, gleich als ob der Mensch selbst gegen seinen Willen durch eine Art unvermeidlicher Notwendigkeit zur Vollziehung der Handlungen gezwungen würde; sondern weil die Handlungen bei dieser Neigung des Wollens und Begehrens selbst, soweit sie den Lockungen der Vorstellung gerne nachgibt, durch eine zwar durchaus feststehende, aber doch freiwillige Verknüpfung nach einem festen Gesetze bestimmt werden. Der Unterschied zwischen physischen Handlungen und solchen, welche sich der sittlichen Freiheit erfreuen, liegt nicht in dem Unterschied der Verknüpfung und Gewißheit, als ob die letzteren allein an einer zweifelhaften zukünftigen Verwirklichung litten und, aus dem Zusammenhang der Gründe gelöst, eines schwankenden und unbestimmten Grundes ihres Entstehens genössen; denn dann würden sie sich wenig zu Vorzügen vernünftiger Wesen empfehlen. Vielmehr macht die *Art*, wie ihre Gewißheit durch ihre Gründe bestimmt wird, allein das Kennzeichen der Freiheit aus; diese Handlungen werden nämlich nur durch die dem Willen beigebrachten Beweggründe des Verstandes hervorgelockt, während dagegen bei den vernunftlosen oder physisch-mechanischen Handlungen alles durch äußere Anreize und Antriebe ohne jede freie Neigung der Willkür notwendig herbeigeführt wird. Denn man gibt zu, daß die Macht zur Ausführung der Handlung nach beiden Seiten sich gleich verhält und nur durch die Neigung des Wohlgefallens an den den Vorstellungen sich darbietenden Reizen bestimmt wird. Je mehr die menschliche Natur an dieses Gesetz gebunden ist, desto größerer Freiheit erfreut sie sich, und es heißt nicht Gebrauch von seiner Freiheit machen, wenn man sich in unbestimmtem Drängen nach allen möglichen Richtungen zu den Gegenständen treiben läßt. Du sagst: er handelt aus keinem andern Grunde, als weil es ihm so am meisten *beliebt hat*. Da halte ich dich schon durch dein eigenes Geständnis gefangen. Denn was ist das Belieben anders als die Neigung des Willens, die je nach dem Anreiz des Gegenstandes mehr nach dieser als nach der entgegengesetzten Seite erfolgt; deshalb bezeichnet ein *Belieben* oder *Genehmsein* eine durch innere Gründe

bestimmte Handlung. Denn nach deiner Ansicht bestimmt das Belieben die Handlung; dies besteht aber nur in der Befriedigung des Willens durch einen Gegenstand im Verhältnis zu dem Reize, mit dem er den Willen einlädt. Deshalb ist ein beziehendes Bestimmen, wobei, den Anreiz des Willens nach beiden Seiten gleich groß angenommen, doch das eine angenehmer sein soll, dasselbe als wie ein Gleich- und zugleich Ungleich-gefallen, was einen Widerspruch enthält. Es kann aber der Fall eintreten, daß die Gründe, welche den Willen nach der einen oder der anderen Seite bestimmen, gar nicht in das Bewußtsein eintreten, jedoch nichtsdestoweniger eines von beiden gewählt wird; dann aber geht die Sache von dem oberen Seelenvermögen auf das niedere über, und durch das Übergewicht der dunklen Vorstellungen nach der einen oder anderen Seite hin (wie ich im folgenden ausführlicher darlegen werde) wird die Seele nach einer bestimmten Seite gelenkt.

Es sei mir gestattet, wenn es dem Leser zusagt, durch ein kurzes Gespräch zwischen Cajus, als dem Verteidiger des freien Willens,[a]) und Titius, als dem Verfechter des bestimmenden Grundes, die allbekannte Streitfrage zu beleuchten.

Cajus. Mein früherer Lebenslauf erregt mir zwar Gewissensbisse, aber ich habe doch den Trost, sofern ich deiner Ansicht vertrauen darf, daß nicht auf mich die Schuld meiner Taten fällt; denn ich war durch die Verknüpfung der seit dem Beginn der Welt einander bestimmenden Gründe gefesselt und konnte so das, was ich getan, nicht unterlassen; und wer mir jetzt meine Fehler vorhält und verlangt, ich hätte doch einen anderen Lebenswandel führen sollen, der handelt so verkehrt, als wenn er verlangt, ich hätte den Strom der Zeit aufhalten sollen.

Titius. Schön! aber was ist das denn für eine Reihe von Gründen, an die gefesselt gewesen zu sein du dich beklagst? Hast du das, was du getan, nicht gern getan? Ertönte, als du sündigen wolltest, nicht die stumme Abmahnung des Gewissens und die Furcht vor Gott, die dich im Herzen an dein Unrecht erinnerte? Gefiel es dir trotzdem nicht besser zu zechen, zu spielen, der Venus

a) Genau genommen: „der Indifferenz des Gleichgewichts".

zu opfern und anderes der Art? Bist du je gegen deinen Willen zur Sünde gezwungen worden?

Cajus. Das will ich durchaus nicht in Abrede stellen; denn ich fühle wohl, daß ich nicht mit Widerstreben und im ernsten Kampf gegen die Lockungen, gleichsam mit Gewalt bei der Kehle gefaßt, auf die verkehrte Bahn fortgerissen worden bin. Mit Bewußtsein und Wohlgefallen habe ich mich den Lastern zu eigen gegeben. Allein woher ist mir diese Neigung des Willens nach der schlechten Richtung hin gekommen? War nicht, bevor es geschehen, obgleich göttliche wie menschliche Gesetze den Schwankenden auf ihre Seite einluden, schon durch die Summierung der Gründe bestimmt, daß ich mehr zur schlechten als zur guten Seite mich neigen würde? Wenn so die Rechnung schon in allen Posten abgeschlossen war, heißt da ein Verhindern des Begründeten nicht ebensoviel als ein Geschehenes ungeschehen machen? Jede Neigung aber meines Willens ist nach deiner Ansicht durch einen vorhergehenden Grund vollständig bestimmt, und dieser wieder durch einen früheren und so fort bis zu dem Anfang aller Dinge.

Titius. Nun so will ich dich von deinem Zweifel befreien. Die Reihe der miteinander verketteten Gründe bei jedem Glied der zu verübenden Tat bot Motive, die nach beiden Seiten trieben; du hast dich freiwillig dem einen oder dem anderen überliefert, weil es dir angenehm war, lieber so als anders zu handeln. Du sagst zwar: Es war schon durch die Summe der Gründe bestimmt, daß ich mich auf die bestimmte Seite neigte. Allein bedenke, bitte, ob nicht zu dem vollendeten Grunde der Handlung die freiwillige Neigung deines Willens, die den Lockungen des Gegenstandes folgte, erforderlich war?

Cajus. Sage nicht die freiwillige Neigung; sie konnte nicht anders als nach dieser Seite sich neigen.

Titius. Das hebt die Freiwilligkeit durchaus nicht auf, sondern macht sie nur desto gewisser, wenn sie nur im rechten Sinne genommen wird. Denn die Freiwilligkeit (*spontaneitas*) ist eine Handlung, die aus einem inneren Prinzip hervorgeht. Sie heißt Freiheit, wenn sie sich der Vorstellung des Besten entsprechend bestimmt. Je sicherer jemand diesem Gesetze gehorcht, je mehr er also nach Setzung aller Motive des Wollens entschlossen ist, desto freier ist der Mensch. Aus

deiner Beweisführung ergibt sich nicht, daß die Freiheit durch die Macht der voraufgehend bestimmenden Gründe gebrochen wird; denn es widerlegt dich genügend das Geständnis, daß du nicht wider deinen Willen, sondern nach deinem Belieben gehandelt hast. Deshalb war deine Handlung nicht unvermeidlich, wie du zu meinen scheinst, denn du hast dich nicht bemüht, sie zu vermeiden, sondern sie trat unfehlbar ein vermöge der Neigung deines Begehrens nach Lage der so gestalteten Umstände. Und das vergrößert deine Schuld. Denn du hast so heftig begehrt, daß du dich von dem Entschlusse nicht hast abbringen lassen. Aber ich will dich mit deiner eigenen Waffe schlagen. Wohlan! auf welche Weise meinst du, muß der Begriff der Freiheit am triftigsten nach deiner Meinung aufgestellt werden?

Cajus. Ich meine, wenn man alles das entfernt, was an Verkettung der sich selbst durch feststehende Folgen bestimmenden Gründe vorhanden ist, und wenn man einräumt, daß der Mensch bei jeder freien Handlung sich nach beiden Seiten indifferent verhält und trotz der Setzung aller denkbaren nach irgend einer Richtung ihn bestimmenden Gründe dennoch das eine Beliebige statt des anderen wählen kann: dann, würde ich zugestehen, wäre die Freiheit richtig dargelegt.

Titius. Gott bewahre! Wenn irgend eine göttliche Macht dir diesen Wunsch erfüllte, was würdest du zu jeder Stunde für ein unglücklicher Mensch sein! Nimm an, du habest dir vorgenommen, den Pfad der Tugend zu wandeln; nimm an, daß dein Sinn durch die Lehren der Religion und alles, was sonst zur Befestigung eines Entschlusses dient, wohl gestärkt sei. Nun kommt die Gelegenheit zum Handeln. Sogleich gleitest du auf die schlechtere Seite hinüber, denn die Gründe, welche dich reizen, bestimmen dich nicht. Wieviel andere Klagen werde ich da noch von dir hören müssen: Ach, welch unheilvolles Geschick hat mich so plötzlich von dem heilsamen Entschluß abgebracht! Was hilft es, mit allem Eifer den Lehren der Tugend zu dienen; der Zufall läßt die Handlungen geschehen, sie werden nicht durch Gründe bestimmt! Du sagst dann: Ich klage zwar nicht die unfreiwillige Gewalt eines mich fortreißenden Schicksals an, aber ich verabscheue jenes Etwas, was meinen Fehltritt nach der

schlechtesten Seite hin veranlaßte. O Schande! Woher kommt mir jenes abscheuliche Begehren gerade nach der schlechtesten Seite, das doch ebenso leicht nach der entgegengesetzten sich neigen konnte?

Cajus. Demnach ist es mit aller Freiheit ebenso vorbei.

Titius. Du siehst, in welche Enge ich deine Truppen gezwängt habe. Bilde dir keine Gedankengespenster; denn du fühlst dich frei, aber du darfst den Begriff dieser Freiheit nicht so gestalten, daß er mit der rechten Vernunft sich nicht verträgt. Frei handeln ist: seinem Begehren entsprechend und zwar mit Bewußtsein handeln. Und das ist durch das Gesetz des bestimmenden Grundes nicht ausgeschlossen.

Cajus, Obgleich ich kaum weiß, was ich dir erwidern soll, so scheint mir doch der innere Sinn deiner Ansicht zu widersprechen. Nimm einen unwichtigen Vorfall an, so bemerke ich, wenn ich auf mich selbst acht gebe, daß es mir frei steht, nach jeder von beiden Seiten mich zu neigen, sodaß ich hinreichend überzeugt bin, daß die Richtung meiner Handlung durch die voraufgehende Reihe der Gründe nicht bestimmt worden ist.

Titius. Ich will dir den stillschweigenden Betrug des Geistes offenbaren, welcher die irrige Vorstellung einer Indifferenz des Gleichgewichts in dir erweckt. Das natürliche Begehrungsvermögen, das der menschlichen Seele innewohnt, richtet sich nicht bloß auf Gegenstände, sondern auch auf mannigfache dem Verstande zu schaffende Vorstellungen. Soweit wir nun von den Vorstellungen, welche die Motive der Auswahl in dem gegebenen Falle enthalten, uns selbst als die Urheber fühlen, sodaß wir sehr gut vermögen, die Aufmerksamkeit auf sie hinzulenken, aufzuheben oder anderswohin zu wenden, sind wir uns folgerichtig auch bewußt, daß wir sie nicht bloß auf Gegenstände unserem Begehren entsprechend richten, sondern auch die gegenständlichen Gründe selbst nach Belieben mannigfach vertauschen können; insoweit können wir uns kaum enthalten, die Hinneigung unseres Willens als von jedem Gesetz und jeder festen Bestimmung frei anzunehmen. Allein wenn wir uns ernstlich bemühen zu erkennen, daß in dem gegebenen Falle diese und nicht eine andere Richtung der Aufmerksamkeit auf die Verbindung der Vorstellungen eintritt, weshalb wir, wenn die

Gründe von einer Seite locken, gleich darauf, um die Freiheit nicht zu gefährden, die Aufmerksamkeit auf die entgegengesetzte Seite richten und so dieser das Übergewicht verschaffen, damit das Begehren so und nicht anders geleitet werde, so werden wir uns leicht davon überzeugen, daß sicherlich Gründe, welche bestimmen, vorhanden sein müssen.

Cajus. Du hast mich, das gestehe ich, in viele Schwierigkeiten verwickelt, aber ich bin sicher, daß du selbst in nicht geringeren steckst. Wie, glaubst du, verträgt sich die bestimmte künftige Verwirklichung der Übel, deren letzte und bestimmende Ursache Gott ist, mit seiner Güte und Heiligkeit?

Titius. Damit wir die Zeit nicht mit leeren Streitigkeiten nutzlos vergeuden, will ich die Zweifel, welche dich schwankend machen, in wenigen Worten ausdrücken und den Zweifelsknoten lösen. Weil die Gewißheit aller natürlichen Ereignisse sowohl wie die der freien Handlungen bestimmt ist, das Nachfolgende in dem Vorhergehenden, das Vorhergehende in noch Früherem und so, in festverkettetem Zusammenhange, in immer früheren Gründen, bis der erste Zustand der Welt, welcher unmittelbar auf Gott als Urheber weist, sich gleichsam als die Quelle und den Sprudel zeigt, aus welchem alles mit einer unfehlbaren Notwendigkeit in vorwärts treibendem Strome sich ableitet: so glaubst du, daß daraus Gott als der Anstifter des Bösen deutlich sich ergebe, und daß er das Gewebe nicht hassen könne, was er selbst begonnen und was seinem ersten Muster entsprechend sich bis zu den kommenden Jahrhunderten der folgenden Zeitalter fortwebt, noch daß er die seinem Werke eingewobenen Sünden mit soviel Unwillen, als es seine Heiligkeit erlaubt, verfolgen könne, da zuletzt doch alle Schuld auf ihn selbst als den ersten Veranlasser der Übel zurückfalle. Das sind die Zweifel, die dich drücken; jetzt will ich ihre Nebel zerstreuen. Gott hat, indem er den Uranfang des Weltalls schuf, die Reihe begonnen, welche in der festen Verknüpfung miteinander verflochtener und verwobener Gründe auch die moralischen und die ihnen entsprechenden physischen Übel enthält. Aber daraus folgt nicht, daß man Gott als Urheber der moralisch schlechten Handlungen anklagen kann. Wenn, wie es auf dem Gebiet des

Mechanischen ist, die verständigen Wesen sich nur passiv zu dem verhielten, was zu bestimmten Entschließungen und Veränderungen treibt, dann könnte, das leugne ich nicht, die letzte Schuld von allem auf Gott, als den Verfertiger der Maschine, abgewälzt werden. Aber alles, was durch den Willen verständiger und mit dem Vermögen, sich selbst frei zu bestimmen, begabter Wesen geschieht, das ist selbstverständlich aus einem inneren Prinzip, aus bewußten Begierden und aus der freien Wahl der einen oder der anderen Seite gemäß der Freiheit der Willkür hervorgegangen. Wie sehr daher auch der Zustand der Dinge vor den freien Handlungen durch irgend einen Grund festgestellt sein mag und jenes verständige Wesen in eine derartige Verbindung der Umstände hineingestellt ist, daß so sicher wie etwas moralische Übel von ihm kommen werden, und es dies voraussehen kann, so wird doch diese Verwirklichung durch solche Gründe bestimmt, bei welchen ihre eigene freiwillige Richtung, nach der schlechten Seite hin den Ausschlag gibt; und da die Handlung deshalb dem Sündigenden höchst angenehm war, so muß man ihn selbst als die Ursache davon bezeichnen, und es entspricht so vollkommen wie nur etwas der Gerechtigkeit, daß er Strafe für die unerlaubte Lust leide. Was aber den Abscheu anlangt, mit dem Gott zweifellos seiner Heiligkeit gemäß von den Sünden sich wegwendet, der sich aber so wenig mit dem Beschluß der Weltschöpfung zu vertragen scheint, weil er die künftige Verwirklichung dieser Übel einschloß: so ist auch hier die Schwierigkeit, welche die Frage umgibt, nicht unlösbar. Es verhält sich nämlich damit so:

Die unendliche Güte Gottes strebt nach der möglichst großen Vollkommenheit der geschaffenen Dinge und nach dem Glück der Geisterwelt. In diesem unendlichen Streben, sich zu offenbaren, hat sie ihre Mühe nicht bloß auf die vollkommeneren Reihen ihrer Ergebnisse, welche sich dann der Reihe der Gründe gemäß weiter entwickeln sollten, verwendet, sondern damit nichts auch von den Gütern niederen Grades fehle, damit die ganze Welt in ihrer Unermeßlichkeit alles, von der höchsten dem Endlichen möglichen Stufe der Vollkommenheit bis zu allen niederen und bis auf sozusagen das Nichts umfasse, hat er auch gestattet, daß Dinge in seinen Abriß sich einschlichen,

die trotz der Beimischung überwiegender Übel wenigstens etwas Gutes, das Gottes Weisheit daraus hervorlockte, zur Offenbarung des göttlichen Ruhmes durch ihre unendliche Mannigfaltigkeit beitrügen. Daß in diesem Umkreise die Geschichte des Menschengeschlechts nicht vermißt werde, die, so traurig sie auch ist, doch zum Preise der Güte Gottes trotz eben des Wirrsals von Übeln zahllose Zeugnisse bei sich führt, entsprach vortrefflich seiner Weisheit, Macht und Güte. Aber deshalb ist nicht anzunehmen, daß Gott die dem angefangenen Werke eingewebten Übel selbst gewollt und absichtlich hervorgerufen habe. Hatte er doch nur das Gute im Auge, das, wie er wußte, bei der Abrechnung nichtsdestoweniger übrig bleiben würde, und das zugleich mit dem unglückseligen Unkraut auszureißen der höchsten Weisheit unwürdig gewesen wäre. Übrigens wurde von den Menschen freiwillig und aus dem inneren Trieb ihrer Seele heraus gesündigt, da die Reihe der voraufgehenden Gründe sie nicht wider ihren Willen drängte und fortriß, sondern nur anlockte, und obgleich Gott vorausgewußt hat, daß ihren Anreizen sicher nachgegeben werden würde, so muß dies doch offenbar den Sündern selbst zugerechnet werden, da in dem inneren Prinzip der Selbstbestimmung der Ursprung der Übel seinen Sitz hatte. Auch ist nicht anzunehmen, daß Gott deshalb die Sünden weniger verabscheute, weil er sie durch sein Gestatten gleichsam zugelassen hat. Denn gerade die Ausgleichung der Übel, die gestattet worden waren, dadurch daß man sie in ernster Anstrengung wieder gut zu machen sucht, welche er durch Ermahnen, Drohen, Einladen und Gewähren der Mittel zu erreichen strebt, ist in Wahrheit das Ziel, das der göttliche Künstler vor Augen gehabt hat, und wenn er dabei die üppig wuchernden Zweige der Übel abschneidet und, soweit dies unbeschadet der menschlichen Freiheit geschehen kann, zurückdrängt, so offenbart er sich damit als Feind aller Schlechtigkeit ebenso wie als Freund aller Vollkommenheiten, die nichtsdestoweniger daraus abgeleitet werden können.

Doch ich komme zu meinem Thema zurück, von dem ich etwas weiter als billig abgeschweift war.

Zusätze zu dem neunten Satz.

Für die göttliche Voraussicht ist in Beziehung auf die freien Handlungen keine Stätte, wenn man nicht zugibt, daß deren zukünftige Verwirklichung durch ihre Gründe bestimmt ist.

Die, welche unserem Satze beistimmen, haben diesen Beweisgrund immer stark gegenüber den Gegnern betont. Ich erspare mir daher diese Mühe und halte es für genügend, nur auf das zu antworten, was der scharfsinnige Crusius dagegen anführt. Er wirft den so Denkenden eine unwürdige Ansicht von Gott vor, als ob sie behaupteten, Gott bediene sich menschlicher Vernunftgründe. Wenn hierbei einzelne anderer Meinung sind, so trete ich gern auf die Seite des geehrten Gegners. Denn ich gebe zu, daß die Umwege menschlicher Vernunftgründe der Unendlichkeit des göttlichen Verstandes wenig anstehen. Denn die unendliche Intelligenz bedarf nicht der Abstraktion allgemeiner Begriffe und deren Verbindung und Vergleichung zur Ermittelung ihrer Folgen. Aber hier behaupten wir, daß Gott das nicht voraussehen kann, dessen zukünftige Verwirklichung nicht voraufgehend bestimmt ist; nicht aus Mangel an Hilfsmitteln, deren er allerdings nicht bedarf, sondern weil die Voraussicht des Kommenden an sich unmöglich ist, die durchaus nicht eintreten kann, wenn das Dasein überhaupt sowohl an sich wie voraufgehend unbestimmt ist. Denn daß es an sich unbestimmt ist, schließt man aus der Zufälligkeit; daß es ebenso voraufgehend nicht bestimmt sei, behaupten die Gegner; deshalb entbehrt es durchaus des Bestimmtseins, d. h. seiner Verwirklichung nicht nur an sich, sondern es muß auch von dem göttlichen Verstand so vorgestellt werden.

Endlich gesteht der löbliche Gegner freimütig, daß hier manches Unbegreifliche zurückbleibe, was indes, sobald die Betrachtung zu dem Unendlichen zurückkehrt, mit der Eigenartigkeit des Gegenstandes gut übereinstimmt. Allein wie sehr ich auch anerkenne, daß eine Art Allerheiligstes einer verborgeneren Erkenntnis bestehen bleibt, welches dem menschlichen Verstand stets verschlossen bleiben wird, wenn man in die Tiefe der inneren Erkenntnis einzudringen begehrt, so handelt es sich hier doch nicht um das Maß, sondern

darum, ob die Sache selbst statthat, deren Widerspruch mit der Ansicht der Gegner einzusehen der menschlichen Erkenntnis ein leichtes ist.

Widerlegung der Gründe, welche die Verteidiger der Willensfreiheit zu ihrer Unterstützung anführen.

Die Verteidiger der gegenteiligen Ansicht verlangen, daß man sich an Beispielen genügen lasse, welche anscheinend die Nicht-Bestimmtheit des menschlichen Willens gegenüber allen freien Handlungen so offenbar darlegen, daß kaum etwas klarer sein kann. Wenn man Gleich oder Ungleich spielt und die in der Hand versteckten Bohnen durch Raten gewonnen werden sollen, so sprechen wir eines von beiden aus ohne alle Überlegung und ohne allen Grund für unsere Wahl. Einen ähnlichen Fall erzählt man ich weiß nicht von welchem Fürsten, der jemanden zwischen zwei Kästchen von durchaus gleichem Gewicht, Gestalt und Aussehen wählen ließ, von denen das eine Blei, das andere Gold enthielt, wo der Entschluß, eines von beiden zu nehmen, ohne jeden vernünftigen Grund gefaßt werden mußte. Ähnliches bringt man über die unterschiedslose Freiheit vor, den rechten oder linken Fuß vorzusetzen. Auf dies alles will ich mit einem Worte, das meines Erachtens völlig genügt, antworten. Wenn in unserem Prinzip von bestimmenden Gründen die Rede ist, so ist darunter nicht diese oder jene Art von Gründen verstanden, z. B. bei freien Handlungen die der bewußten Einsicht widerstrebenden Gründe, sondern, wie auch immer die Handlung bestimmt werden möge, so muß sie doch notwendig durch irgend einen Grund bestimmt sein, wenn sie eintreten soll. Die objektiven Gründe können bei der Bestimmung der Willkür ganz fehlen, und es kann ein vollkommenes Gleichgewicht der mit Bewußtsein vorgestellten Motive vorhanden sein; nichtsdestoweniger bleibt noch für gar viele Gründe Raum, welche die Seele bestimmen können. Denn ein derartiger schwankender Zustand des Zweifels bewirkt nur, daß die Frage von dem oberen Vermögen zu dem unteren, von der mit Bewußtsein verbundenen Vorstellung auf die dunklen zurückkommt, bei denen man kaum annehmen kann, daß auf beiden Seiten alles völlig gleich ist. Das uns innewohnende Streben nach weiteren Wahrnehmungen läßt die Seele nicht lange in demselben Zu-

stand verharren. Wenn daher der Stand der inneren Vorstellungen sich ändert, so muß die Seele sich notgedrungen nach irgend einer Seite neigen.

Zehnter Satz.

Es werden einige unverfälschte Folgerungen aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes dargelegt.

1) *In dem Begründeten ist nichts, was nicht in dem Grunde gewesen ist.* Denn nichts ist ohne bestimmenden Grund und deshalb nichts in dem Begründeten, was nicht auf seinen eigenen bestimmenden Grund hinweist.

Man könnte einwenden: da den geschaffenen Dingen Schranken anhaften, so folge aus diesem Satze, daß dieselben auch Gott, welcher ihren Grund enthält, in gleicher Weise anhaften. Ich antworte: Die den endlichen Dingen anhaftenden Schranken legen den in gleicher Weise beschränkten Grund ihrer selbst in dem Handeln der göttlichen Schöpfung dar. Denn das schaffende Handeln Gottes ist beschränkt je nach dem Verhältnis des beschränkten Wesens, welches hervorgebracht werden soll. Da aber dies Handeln nur eine relative Bestimmung Gottes ist, welche notwendig den hervorzubringenden Dingen entsprechen muß, nicht aber eine innere und unbedingt aus ihm selbst erkennbare, so kommen offenbar diese Schranken Gott innerlich nicht zu.

2) *Von Dingen, die nichts gemein haben, kann das eine nicht der Grund des anderen sein.* Kommt auf den vorigen Satz hinaus.

3) *In dem Begründeten ist nichts weiteres als in dem Grunde.* Ergibt sich aus derselben Regel.

Folgerung. Die Menge der unbedingten Realität in der Welt verändert sich auf natürlichem Wege nicht, weder durch Zu- noch durch Abnahme.

Erläuterung. Die Gewißheit dieser Regel ist an den Veränderungen der Körper sehr leicht zu ersehen. Wenn z. B. der Körper A einen anderen B durch Stoß forttreibt, so tritt eine Kraft, folglich Realität zu diesem hinzu.*)

*) Hier sei gestattet, nach der gewöhnlichen Auffassung die mitgeteilte Kraft als eine übertragene Realität zu nehmen, obgleich sie in Wahrheit nur die Beschränkung oder Richtung einer innewohnenden Realität ist.

Aber eine gleiche Menge Bewegung ist dem stoßenden Körper entzogen worden; deshalb ist die Summe der Kräfte in der Wirkung gleich den Kräften der Ursache.

Bei dem Stoß eines kleineren elastischen Körpers gegen einen größeren scheint das angeführte Gesetz allerdings eine Unrichtigkeit zu enthalten; allein das ist durchaus nicht der Fall. Denn der *kleinere* elastische Körper erlangt von dem *größeren*, gegen den er stößt, bei seinem Zurückprallen eine Kraft nach der entgegengesetzten Richtung, und wenn man diese Kraft zu der rechnet, welche er auf den größeren übertragen hat, so kommt zwar eine größere Summe von Kraft heraus, als der stoßende hatte, wie aus der Mechanik bekannt ist; allein die Summe, welche hier gewöhnlich als eine absolute bezeichnet wird, ist in Wahrheit nur eine relative zu nennen. Denn die Kräfte treiben hier nach verschiedenen Richtungen; wenn man sie deshalb nach den Wirkungen abschätzt, welche gemeinsam angewandte und deshalb im allgemeinen auch zusammen betrachtete Maschinen ausüben können, so ergibt sich die Summe der Kräfte, wenn man die nach entgegengesetzten Richtungen gehenden Bewegungen abzieht, weil sie sich insoweit jedenfalls endlich zerstören werden, und es bleibt die Bewegung des Schwerpunktes, welche, wie aus der Statik bekannt ist, nach dem Zusammenstoß die gleiche ist wie vor demselben. Was aber die ganze Zerstörung der Bewegung durch den Widerstand des Stoffes anlangt, so bestätigt diese vielmehr besagte Regel, anstatt sie aufzuheben. Denn die Kraft, welche durch das Zusammenwirken der Ursachen aus der Ruhe entstanden ist, verbraucht ebensoviel, als sie empfangen hat, an dem Widerstande der Hindernisse, kehrt wieder zur Ruhe zurück, und die Sache bleibt wie vorher. Deshalb ist auch die unerschöpfliche Fortdauer einer mechanischen Bewegung unmöglich; denn sie muß auf die Widerstände immer einen Teil ihrer Kraft verwenden, und es würde daher dieser Regel ebenso wie der gesunden Vernunft widerstreiten, wenn die Kraft sich wieder herzustellen trotzdem ungeschwächt bliebe.

Man sieht oft ungeheure Kräfte aus einem unendlich kleinen Anfange ihrer Ursache entstehen. Welch eine ungeheure Expansionskraft gewinnt ein auf Schießpulver geworfener Funke! oder, wenn noch ein anderes Nährmittel ihn gierig aufnimmt, welche Brände, welche Zer-

störungen von Städten und langdauernde Verwüstungen gewaltiger Wälder bringt er da nicht hervor! Welch großes Gefüge von Körpern löst so die winzige Erregung eines einzigen Fünkchens! Aber in diesem Falle wird die wirksame Ursache ungeheurer Kräfte, welche im Inneren der Körper verborgen gehalten ist, nämlich der elastische Stoff, sei es der Luft wie bei dem Schießpulver (nach den Versuchen von Hales[a])), oder der feurigen Materie wie bei jedem brennbaren Körper, durch die winzige Erregung in Wahrheit mehr offenbart als hervorgebracht. Die elastischen Kräfte sind innen zusammengepreßt verborgen und bedürfen nur einer kleinen Erregung, um Kräfte zu entwickeln, welche ihrer gegenseitigen Anziehungs- und Abstoßungskraft entsprechen.

Allerdings scheinen die Kräfte der Geister und ihr dauernder Fortschritt zu höheren Vollkommenheiten von diesem Gesetz ausgenommen zu sein. Allein nach meiner Überzeugung sind auch sie ihm unterworfen. Unzweifelhaft enthält die unendliche Vorstellung des ganzen Universums, welche der Seele immer innerlich gegenwärtig ist, wenn sie auch noch sehr dunkel bleibt, bereits alles in sich, was den später mit größerem Licht zu übergießenden Gedanken an Realität einwohnen muß, und, indem die Seele nachher ihre Aufmerksamkeit nur auf einzelnes wendet und anderem sie in gleichem Grade entzieht, erlangt sie, indem sie jene mit stärkerem Lichte beleuchtet, eine von Tag zu Tag größer werdende Erkenntnis, wobei sie zwar den Umfang der unbedingten Realität nicht ausdehnt (denn der Stoff aller Vorstellungen, der aus der Verbindung mit dem Universum herrührt, bleibt derselbe), sondern nur die Form, welche in der Verbindung der Vorstellungen und in der auf ihre Verschiedenheit oder Übereinstimmung gerichteten Aufmerksamkeit liegt, wird mannigfach gewechselt: wie man ähnliches an der den Körpern einwohnenden Kraft bemerkt. Denn da die Bewegungen, wenn man recht erwägt, nicht Realitäten, sondern nur Erscheinungen sind, die ihnen beiwohnende Kraft aber, welche durch den Anstoß des äußeren Körpers verändert wird, dem Andrang nur soweit aus ihrer inneren Wirkungskraft

---

a) Stephen Hales (1677—1761), Dr. theol., Pfarrer in Teddington (England), schrieb eine „Vegetable Staticks“ (1727), die Kant aus der französischen Übersetzung Buffons (1735) kannte.

widersteht, als sie Kräfte in der Richtung des stoßenden Körpers empfängt, so ist die ganze Kraft in der Erscheinung der Bewegung an realer Kraft jener gleich, welche schon dem ruhenden Körper innewohnte, und das innere Vermögen, welches bei der Ruhe in bezug auf die Richtung unbestimmt war, erhält durch den äußeren Anstoß nur seine Richtung.

Das bisher über die unveränderliche Menge der unbedingten Realität im Weltall Gesagte muß so verstanden werden, daß alles nach der Ordnung der Natur vor sich geht. Denn wer wollte zweifeln, daß durch Gottes Wirksamkeit auch die sich erschöpfende Vervollkommnung der stofflichen Welt wiederhergestellt, den vernünftigen Wesen vom Himmel her ein reineres Licht, als die Natur es vermag, gewährt und alles zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit gebracht werden kann?

Elfter Satz.

Es werden einige falsche Folgerungen, die aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes unrechtmäßig abgeleitet worden sind, angeführt und widerlegt.

1) *Nichts ist ohne ein Begründetes,* oder: alles, was ist, hat auch seine Folge. Man nennt dies das Prinzip der Folge. Soviel ich weiß, hat es Baumgarten, das Oberhaupt der Metaphysiker, zum Urheber. Da es von ihm in derselben Weise wie der Satz des Grundes bewiesen worden ist, so wird es auch in dessen Fall mit verwickelt. Die Wahrheit dieses Satzes bleibt bestehen. wenn es sich nur um die Gründe des Erkennens handelt. Denn der Begriff von jedem beliebigen Seienden ist entweder ein allgemeiner oder ein besonderer. Ist ersteres der Fall, so muß man zugeben, daß alles, was von dem allgemeinen Begriffe gilt, auch von allen niederen, darunter befaßten gilt, und deshalb der erstere den Grund für die letzteren enthalte. Ist letzteres der Fall, so kann man schließen, daß die Prädikate, welche in einer bestimmten Verbindung diesem Subjekte zukommen, ihm, sobald die nämlichen Gründe vorliegen, immer zukommen müssen, und aus dem gegebenen Fall bestimmt sich die Wahrheit in ähnlichen; deshalb hat dieser Begriff Folgen für das Erkennen. Versteht man aber darunter Folgen im Dasein, so können

die Dinge nicht bis ins Unendliche an solchen fruchtbar sein, wie man aus dem letzten Abschnitt dieser Abhandlung ersehen wird, wo ich den von aller Veränderung freien Zustand jeder Substanz, die mit anderen nicht in Verbindung steht, durch unwiderlegliche Gründe darlegen werde.

2) *Keins von den Dingen der ganzen Welt ist einem anderen in allen Stücken ähnlich.* Es heißt dies der Satz des Nicht-zu-Unterscheidenden; nimmt man ihn in seinem weitesten Sinne, wie zu geschehen pflegt, so ist er sehr weit von der Wahrheit entfernt. Man beweist ihn hauptsächlich auf zweierlei Art. Die erste überspringt den Gegenstand sehr kühn mit einem leichten Satz und verdient deshalb kaum eine Prüfung. Ihre spitzfindige Beweisführung besteht in folgendem: Das, was in allen Merkmalen vollkommen übereinstimmt und durch keine Verschiedenheit sich unterscheidet, muß für ein und dasselbe Ding gehalten werden. Demnach seien alle vollkommen ähnlichen Dinge nur ein und dasselbe Ding, dem bloß mehrere Orte zugewiesen würden; da dies der gesunden Vernunft widerstreite, so enthalte diese Ansicht, wie sie behaupten, einen Widerspruch in sich. Aber wer sollte nicht den falschen Schein solcher Spitzfindigkeiten bemerken? Zur vollkommenen Identität zweier Dinge gehört die Identität aller Merkmale oder Bestimmungen, der inneren sowohl wie der äußeren. Hat aber jemand von dieser allseitigen Bestimmung den Ort ausgenommen? Deshalb sind sie nicht ein und dasselbe Ding, sie, die, wie sehr sie auch in den inneren Merkmalen übereinstimmen, doch in dem Orte sich unterscheiden. Indes müssen wir hier vor allem denjenigen Beweis für den Satz des zureichenden Grundes erörtern, welcher fälschlich als erwiesen gilt.

Man sagt, es sei kein Grund vorhanden, weshalb Gott zwei Substanzen verschiedene Orte angewiesen haben sollte, wenn sie in allem anderen vollkommen übereinstimmten. Welche Torheit! Ich staune, wie ernste Männer an solchem Kinderspiel mit Gründen sich ergötzen können. Man nenne die eine Substanz A, die andere B; man lasse A die Stelle von B einnehmen, dann wird es, weil es in den inneren Merkmalen von B sich nicht unterscheidet und auch seine Stelle einnimmt, in allem mit ihm identisch sein und B genannt werden müssen, was früher A hieß; das frühere B aber, jetzt an die Stelle von

A gebracht, wird nunmehr A heißen. Denn dieser Unterschied der Zeichen bedeutet nur den Unterschied der Orte. Sage nun, ob Gott etwas anderes getan hat, wenn er nach deiner Meinung die Orte bestimmt hat? Beides ist genau dasselbe; deshalb ist dein ersonnener Umtausch keiner; daß aber für das Nichts kein Grund besteht, stimmt ganz schön mit meiner Ansicht.

Dieses verfälschte Gesetz wird durch die ganze Allheit der Dinge und auch durch das, was der göttlichen Weisheit geziemt, vortrefflich widerlegt. Denn daß die Körper, welche ähnliche heißen, wie Wasser, Quecksilber, Gold, die einfachen Salze usw., in bezug auf die gleichartigen und inneren Merkmale in ihren ursprünglichen Bestandteilen vollkommen übereinstimmen, entspricht sowohl der Identität des Gebrauchs und der Wirksamkeit, wozu sie bestimmt sind, als auch kann es aus den Wirkungen entnommen werden, welche wir immer als ähnliche, ohne irgend einen merkbaren Unterschied von den nämlichen Dingen ausgehend finden. Auch ziemt es sich nicht, hier eine verborgene, mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Verschiedenheit zu vermuten, damit gewissermaßen Gott etwas habe, woran er die Teile seines Werkes unterscheiden könne; denn das hieße „Knoten in den Binsen“ suchen.[a])

Wir geben zu, daß Leibniz, der Urheber dieses Satzes, in dem Bau der organischen oder in dem Gewebe anderer von der Einfachheit besonders entfernter Körper immer einen namhaften Unterschied bemerkt hat und mit Recht in allen derartigen Dingen vermuten konnte. Denn es ist klar, daß, wo mehreres zur Bildung eines Dinges genau zusammenstimmen muß, nicht immer die gleichen Bestimmungen sich ergeben können. Deshalb wird man unter den Blättern desselben Baumes kaum ein völlig ähnliches Paar finden. Allein hier wird nur die metaphysische Allgemeinheit dieses Satzes bestritten. Übrigens kann man, scheint mir, kaum leugnen, daß auch bei den Gestalten natürlicher Körper oft eine Identität einzelner Exemplare angetroffen wird. Denn wer wagte wohl zu behaupten, daß z. B. bei den Kristallbildungen unter zahllosen verschiedenen Exemplaren nicht eines oder das andere sich finden sollte, das einem zweiten vollkommen ähnlich ist?

a) d. h. Schwierigkeiten suchen, wo keine sind.

Dritter Abschnitt.

Zwei Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis, welche sich an Folgerungen höchst fruchtbar zeigen und aus dem Satze des bestimmenden Grundes hervorgehen.

I.

Das Prinzip der Succession.

Zwölfter Satz.

Die Substanzen kann eine Veränderung nur treffen, insoweit sie mit anderen verbunden sind; ihre gegenseitige Abhängigkeit bestimmt dann die wechselseitige Veränderung ihres Zustandes.

Deshalb ist eine einfache Substanz, die von aller äußeren Verknüpfung frei und sich allein überlassen ist, an sich völlig unveränderlich.

Aber auch wenn sie mit anderen in Verbindung steht, kann, falls dieses Verhältnis nicht verändert wird, auch keine Veränderung in ihrem inneren Zustande eintreten. Deshalb wird in einer Welt, die von aller Bewegung frei ist (denn die Bewegung ist die Erscheinung einer veränderten Verbindung) durchaus nichts von Succession auch in dem inneren Zustande der Substanzen angetroffen werden.

Wird also die Verbindung der Substanzen völlig beseitigt, so verschwinden in gleicher Weise Succession und Zeit.

Beweis.

Man nehme an, daß eine einfache Substanz aus der Verbindung mit anderen gelöst sei und für sich allein bestehe; dann, behaupte ich, kann keine Veränderung ihres inneren Zustandes ihr begegnen. Denn da die der Substanz zukommenden inneren Bestimmungen durch innere

Gründe mit Ausschluß des Gegenteils gesetzt sind, so muß, wenn eine andere Bestimmung nachfolgen soll, ein anderer Grund gesucht werden; allein da sein Gegenteil in den inneren Bestimmungen enthalten ist, und, wie angenommen, kein äußerer Grund hiznutritt: so ist klar, daß jene (andere Bestimmung) dem Dinge nicht zuerteilt werden kann.

Dasselbe in anderer Weise. Alles, was infolge eines bestimmenden Grundes gesetzt ist, muß zugleich mit ihm gesetzt sein; denn es wäre widersinnig, daß, wenn der bestimmende Grund gesetzt ist, das Begründete nicht gesetzt wäre. Alles, was also für den Zustand einer einfachen Substanz bestimmend ist, führt notwendig alles überhaupt davon Bestimmte zugleich mit sich. Weil aber eine Veränderung eine Folge von Bestimmungen ist, d. h., wo eine Bestimmung entsteht, die vorher nicht da gewesen ist, und mithin das Ding zum Gegenteil irgendwelcher Bestimmung die ihm selbst zukommt, bestimmt wird, da kann dies nicht durch das innerlich in der Substanz Enthaltene herbeigeführt werden. Wenn es daher eintritt, muß es von einer äußeren Verbindung ausgehen.

Auf noch andere Weise. Man nehme an, daß unter gewissen angegebenen Bedingungen eine Veränderung entsteht; weil sie zu sein beginnt, während sie vorher nicht dagewesen ist, d. h. während die Substanz zu dem Gegenteil bestimmt war, und da angenommen ist, daß neben den inneren Bestimmungen nichts hinzukommt, was die Substanz anderswoher bestimmt, so würde die Substanz durch dieselben Gründe, durch die sie sich in bestimmter Weise verhält, zu dem Gegenteil bestimmt werden, was widersinnig ist.

Erläuterung.

Obgleich diese Wahrheit von einer leicht faßlichen und untrüglichen Kette von Gründen abhängt, so ist sie doch von denen, welche der Wolffschen Philosophie den Namen geben, so wenig bemerkt worden, daß sie vielmehr behaupten, die einfache Substanz unterliege vermöge eines inneren Prinzips der Tätigkeit fortwährenden Veränderungen. Ich kenne zwar ihre Beweise zur Genüge, bin aber ebenso überzeupt davon, wie falsch sie sind. Denn nachdem sie eine willkürliche Definition der Kraft aufgestellt haben, daß

sie nämlich das bedeute, was den Grund der *Veränderungen* enthält, während sie vielmehr als der Grund der *Bestimmungen* zu fassen ist, so lag es allerdings nahe für sie, in diesen Irrtum zu geraten.

Wenn ferner jemand zu wissen verlangt, auf welche Weise denn die Veränderungen entstehen, von denen ein mannigfaltiger Wechsel in der Welt anzutreffen ist, da sie doch von den inneren Bestimmungen jeder Substanz für sich allein betrachtet nicht herrühren, der richte nur seinen Blick auf das, was aus dem Zusammenhang der Dinge, d. h. aus ihrer wechselseitigen Abhängigkeit in ihren Bestimmungen folgt. Da indes eine ausführliche Erklärung hiervon weit über die Grenzen unserer Dissertation hinausführen würde, so mag es mit dem von uns gegebenen Beweise, daß die Sache sich nicht anders verhalten kann, genug sein.

Anwendung.

1) Zunächst folgt das wirkliche Dasein der Körper, welches eine gesundere Philosophie gegen die Idealisten bisher nur auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit in Schutz nehmen konnte, aus dem Inhalte unseres Prinzips ganz deutlich. Die Seele ist nämlich inneren Veränderungen unterworfen (vermittelst des inneren Sinnes); da diese aus ihrer Natur allein und ohne Verbindung mit anderem betrachtet nach dem oben Bewiesenen nicht entstehen können: so müssen noch andere Dinge außerhalb der Seele vorhanden sein, mit denen sie in wechselseitiger Verbindung steht. Ebenso ergibt sich aus dem Nämlichen, daß der Wechsel der Vorstellungen auch der äußeren Bewegung entsprechend geschehen muß, und, da hieraus folgt, daß wir keine verschieden bestimmbare Vorstellung eines Körpers haben könnten, wenn nicht wirklich ein solcher vorhanden wäre, dessen Zusammenhang mit der Seele ihr die ihm entsprechende Vorstellung verschaffte, so kann man leicht daraus schließen, daß es ein Zusammengesetztes gibt, was wir unseren Körper nennen.

2) Die vorausbestimmte Harmonie des *Leibniz* wird von meinem Satz gänzlich umgestürzt, nicht, wie es gewöhnlich geschieht, von wegen der Endursachen, welche Gottes nicht würdig gehalten werden, die nicht selten nur eine unsichere Hilfe bieten, sondern vermöge ihrer eigenen

inneren Unmöglichkeit. Denn aus dem Bewiesenen folgt unmittelbar, daß die menschliche Seele, wenn sie aus der Verbindung mit den äußeren Dingen losgelöst wird, völlig unfähig ist, ihren inneren Zustand zu verändern.

3) Die Meinung, daß überhaupt alle endlichen Geister mit einem irgendwie organischen Körper versehen seien, erhält dadurch eine große Bestätigung ihrer Gewißheit.

4) Mein Satz leitet die wesenhafte Unveränderlichkeit Gottes nicht aus einem Grunde des Erkennens ab, der seiner unendlichen Natur entnommen ist, sondern aus dem unverfälschten Prinzip seiner selbst. Denn das höchste Wesen ist überhaupt von aller Abhängigkeit frei, da die ihm zukommenden Bestimmungen durch gar keine äußere Beziehung begründet werden; folglich muß sein Zustand von Veränderung ganz frei sein, wie das zur Genüge aus den obigen Sätzen hervorgeht.

Zusatz. Vielleicht könnte das erwähnte Prinzip einem bedenklich erscheinen wegen der unlöslichen Verbindung, mit welcher die menschliche Seele auf diese Weise bei Vollziehung ihrer inneren geistigen Funktionen an den Stoff gebunden ist, was von der verderblichen Ansicht der Materialisten nicht weit entfernt scheint. Allein ich nehme damit der Seele nicht ihren Zustand des Vorstellens, wenn ich auch behaupte, daß er unveränderlich und beständig sich selbst gleich sein würde, falls die Seele ganz von ihren äußeren Zusammenhängen gelöst wäre. Und wenn mir jemand deshalb den Prozeß zu machen versuchen sollte, so verweise ich ihn an die Meinungen Neuerer, welche übereinstimmend und wie aus einem Munde die notwendige Verbindung der Seele mit einem organischen Körper verkünden. Soll ich einen von ihnen als Zeugen aufrufen, so nenne ich den berühmten Crusius, der sich, wie ich bemerke, meiner Ansicht dermaßen nähert, daß er offen behauptet, die Seele sei an jenes Gesetz gebunden, wonach das Streben nach den Vorstellungen mit dem Streben ihrer Substanz nach einer äußeren Bewegung immer verbunden sei, und daß, wenn letztere durch Hindernisse aufgehoben sei, auch jenes gehindert werde. Obgleich er dieses Gesetz nicht für so notwendig hält, daß es nicht, wenn Gott es so wollte, aufgehoben werden könnte, so müßte er doch, da er einräumt, daß Gottes Natur daran gebunden ist, auch anerkennen, daß diese erst umgeschaffen werden müßte.

II.

Das Prinzip des gleichzeitigen Daseins (der Koexistenz).

Dreizehnter Satz.

Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinen Beziehungen zueinander und stehen in Gemeinschaft nur insoweit, als sie von dem gemeinsamen Urgrund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen Verstande, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden.

Beweis. Die einzelnen Substanzen, deren keine die Ursache des Daseins der anderen ist, haben ein abgesondertes, d. h. ohne alle anderen vollkommen verständliches Dasein. Wird also das Dasein irgend einer Substanz einfach gesetzt, so ist nichts in ihr, was das Dasein anderer, von ihr verschiedener dartäte. Da aber doch das Verhältnis eine Beziehungs-Bestimmung ist, d. h. eine solche, welche an einem an und für sich betrachteten Wesen nicht vorstellbar ist, so kann sie ebensowenig wie ihr bestimmender Grund durch das für sich gesetzte Dasein einer Substanz eingesehen werden. Wenn daher außer ihr nichts weiter hinzukommt, so würde keine Beziehung und durchaus keine Gemeinschaft zwischen ihnen allen stattfinden. Da also, soweit die einzelnen Substanzen ein von den anderen unabhängiges Dasein haben, für ihre wechselseitige Verbindung kein Platz ist, bei den endlichen Dingen aber es schlechterdings nicht vorkommt, daß sie die Ursachen anderer Substanzen sind, dessenungeachtet jedoch alle Substanzen in der Welt durch eine wechselseitige Verbindung verknüpft angetroffen werden, so muß man anerkennen, daß diese Beziehung von der Gemeinschaft der Ursache, nämlich von Gott als dem allgemeinen Prinzip alles Existierenden, abhängt. Weil aber daraus, daß Gott einfach ihr Dasein festgestellt hat, ihre gegenseitige Beziehung noch nicht folgt, wenn nicht dasselbe Schema des göttlichen Verstandes, welches ihnen das Dasein verleiht, auch ihre Beziehungen, soweit als es ihre Existenzen als aufeinander bezogen dachtet, festgestellt hat, so ist ganz klar, daß die allgemeine Verknüpfung

aller Dinge bloß der Vorstellung dieses göttlichen Gedankens zu verdanken ist.

Erläuterung.

Ich glaube zuerst durch die überzeugendsten Gründe dargetan zu haben, daß das gleichzeitige Dasein der Substanzen der Welt zur Begründung ihrer Verbindung nicht ausreicht, sondern daß dazu noch eine gewisse Gemeinschaft des Ursprungs und überdies eine daraus entspringende harmonische Abhängigkeit erforderlich ist. Denn, um den Nerv dieses Beweises kurz zu wiederholen: Wenn die Substanz A existiert, und es existiert außerdem B, so kann man annehmen, daß dieses letztere in A Nichts setzt. Denn gesetzt, daß es etwas in A bestimmte, d. h. daß es den Grund der Bestimmung C enthielte, so ist diese, weil sie ein relatives Prädikat ist, nicht verständlich, wenn nicht A neben B da ist, und die Substanz B setzt durch das, was der Grund des C ist, das Dasein der Substanz A voraus. Da aber, wenn die Substanz B allein da wäre, ihr eigenes Dasein es völlig unbestimmt ließe, ob ein A bestehen solle oder nicht, so kann aus ihrem eigenen Dasein allein nicht eingesehen werden, daß sie etwas in anderen, von ihr verschiedenen Substanzen setzt, und deshalb besteht keine Beziehung und gar keine Gemeinschaft. Wenn daher Gott außer der Substanz A noch unzählige andere B, D, E usw. geschaffen hat, so folgt doch aus deren gegebenem Dasein nicht sofort ihre gegenseitige Abhängigkeit in den Bestimmungen. Denn daraus, daß neben A noch B, D, E besteht und A, auf welche Weise es auch sein mag, in sich bestimmt ist, folgt noch nicht, daß B, D, E hiermit übereinstimmende Bestimmungen ihres Daseins besitzen. Folglich muß in der Art der gemeinsamen Abhängigkeit von Gott notwendig auch der Grund ihrer eigenen wechselseitigen Abhängigkeit liegen. Und in welcher Weise das bewirkt wird, ist leicht einzusehen. Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung der Existenzen, ist ein dauernder Akt, den man Erhaltung nennt; wenn in diesem jede beliebige Substanz allein und ohne Beziehung ihrer Bestimmungen von Gott vorgestellt worden ist, so würde daraus keine Verbindung und keine gegenseitige Beziehung zwischen ihnen entstehen; wenn sie aber in seinem Verstande beziehungs-

weise vorgestellt werden, so beziehen sich dieser Vorstellung entsprechend im Fortgange des Daseins nachher die Bestimmungen gegenseitig aufeinander, d. h. sie wirken und wirken zurück, und es besteht ein äußerer Zustand der einzelnen, welcher, wenn man dieses Prinzip aufgibt, durch ihr bloßes Dasein nicht eintreten würde.

Anwendung.

1) Weil der Ort, die Lage und der Raum Beziehungen der Substanzen sind, wodurch sie sich auf die anderen, von ihnen wirklich unterschiedenen in wechselseitigen Bestimmungen beziehen und auf diese Art in äußerer Verbindung erhalten werden; weil ferner aus dem Bewiesenen deutlich geworden ist, daß das bloße Dasein der Substanzen an sich die Verknüpfung mit anderen nicht einschließt: so ergibt sich, daß, wenn man das Dasein mehrerer Substanzen annimmt, damit noch nicht zugleich der Ort und die Lage und der aus diesen Verhältnissen aller Art sich bildende Raum bestimmt ist. Sondern, weil die gegenseitige Verknüpfung der Substanzen einen in der schöpferischen Vorstellung des göttlichen Verstandes beziehungsweise aufgefaßten Abriß erfordert, diese Vorstellung aber ganz von Gottes Belieben abhängt, mithin je nach seinem Wohlgefallen ebenso eintreten als unterlassen werden kann: so folgt, daß die Substanzen unter der Bedingung bestehen können, daß sie an gar keinem Orte sind und in gar keiner Beziehung auf die Dinge unserer Welt.

2) Weil es solcher Substanzen, die aus der Verbindung mit unserer Welt gelöst sind, nach göttlichem Belieben mehrere geben kann, welche nichtsdestoweniger durch eine Art Zusammenhang ihrer Bestimmungen miteinander verbunden sind und dadurch Ort, Lage und Raum hervorbringen: so werden sie eine Welt bilden, die von der Welt, deren Teil wir sind, losgelöst ist, d. h. eine Welt für sich. Deshalb ist es keine Unmöglichkeit, daß in dieser Weise mehrere Welten auch in metaphysischem Sinne bestehen könnten, wenn es Gott so beliebt.

3) Da sonach das einfache Dasein der Substanzen für den wechselseitigen Verkehr und die Beziehungen der Bestimmungen ganz unzureichend ist, mithin diese äußere Verbindung auf eine gemeinsame Ursache aller hinführt, in welcher deren Dasein beziehungsweise vorgebildet ist,

und da ohne diese Gemeinsamkeit des Prinzips der allgemeine Zusammenhang nicht denkbar ist, so ergibt sich daraus das augenscheinlichste Zeugnis für eine höchste Ursache aller Dinge, d. h. für Gott und zwar einen einzigen; ein Zeugnis, welches meines Erachtens jenen Beweis der Zufälligkeit weit übertrifft.

4) Auch die verkehrte Ansicht der Manichäer, welche zwei gleich ursprünglichen und von einander unabhängigen Prinzipien die Herrschaft über die Welt zusprachen, wird durch unser Prinzip gründlich widerlegt. Denn eine Substanz kann mit den Dingen der Welt irgendwelchen Verkehr nur dann haben, wenn sie entweder deren gemeinsame Ursache ist oder mit ihnen aus derselben Ursache hervorgegangen ist. Wenn man daher das eine dieser beiden Prinzipien zur Ursache aller Substanzen erhebt, so kann das andere in keiner Weise etwas an ihnen bestimmen, und wenn eines von beiden auch nur die Ursache von einigen ist, so können diese mit den übrigen in keiner Gemeinschaft stehen. Man muß also annehmen, daß entweder das eine dieser Prinzipien von dem anderen oder daß beide von einer gemeinsamen Ursache abhängen, was beides der Voraussetzung widerspricht.

5) Da die Bestimmungen der Substanzen sich aufeinander beziehen, d. h. die voneinander verschiedenen Substanzen aufeinander wirken (nämlich die eine einiges an der anderen bestimmt), so ist ferner der Begriff des Raumes vollständig durch die ineinander greifenden Wirksamkeiten der Substanzen gegeben, mit denen eine Rückwirkung notwendig immer verbunden ist. Wenn diese allgemeine Wirkung und Gegenwirkung durch den ganzen Umfang des Raumes, in welchem die Körper sich aufeinander beziehen, in ihrer äußerlichen Erscheinung als gegenseitige Annäherung sich zeigt, so heißt sie *Anziehung*. Da sie durch die bloße Mitgegenwart bewirkt wird, wirkt sie auf jede beliebigen Entfernungen und ist die *Newtonsche* Anziehungskraft oder allgemeine Gravitation. Sie wird daher wahrscheinlich durch dieselbe Verbindung der Substanzen bewirkt, durch welche man den Raum bestimmt, und scheint deshalb das ursprünglichste Naturgesetz zu sein, dem der Stoff unterworfen ist, das nur durch Gott als seinen unmittelbaren Schöpfer ohne Unterlaß dauert, wie dies die eigenen Anhänger *Newtons* annehmen.

6) Da ein gegenseitiger Verkehr aller in demselben Raume befindlichen Substanzen besteht, so wird daraus die gegenseitige Abhängigkeit in den Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verständlich. Da indes keine Substanz das Vermögen hat, durch das, was ihr innerlich zukommt, andere von ihr verschiedene zu bestimmen (wie oben bewiesen), sondern dies nur vermöge der Verbindung geschieht, mit der sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens vereint sind, so beziehen sich alle Bestimmungen und Veränderungen, die an einer jeden angetroffen werden, immer auf Äußeres, dagegen ist der sogenannte physische Einfluß ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. Allein daraus geht nicht jene im voraus bestimmte des Leibniz hervor, welche eigentlich eine Übereinstimmung und nicht eine gegenseitige Abhängigkeit der Substanzen einführt, denn Gott bedient sich zur Bewirkung der Übereinstimmung der Substanzen nicht jener künstlichen Mittel, welche nach einer Reihe zusammenstimmender Gründe passend hergerichtet sind; und ferner ist Gottes Einfluß nicht immer ein besonderer, d. h. es wird hier nicht die Einwirkung der Substanzen durch die gelegentlichen Ursachen Malebranches angenommen; denn dieselbe individuelle Tätigkeit, welche die Substanzen zum Dasein bringt und darin erhält, bewirkt auch ihre gegenseitige und allgemeine Abhängigkeit, sodaß es für das göttliche Handeln nicht nötig ist, sich nach den Umständen bald so bald anders bestimmen zu lassen; sondern es ist eine wirkliche gegenseitige Einwirkung oder ein Verkehr der Substanzen miteinander durch wahrhaft wirkende Ursachen geschaffen, weil dasselbe Prinzip, welches das Dasein der Dinge begründet, sie an dieses Gesetz gebunden zeigt und deshalb durch diejenigen Bestimmungen, welche dem Ursprunge seines Daseins anhängen, auch der gegenseitige Verkehr festgestellt ist. Man kann daher mit demselben Rechte sagen, daß die äußeren Veränderungen durch bewirkende Ursachen auf diese Weise hervorgebracht werden, mit dem man das innere Geschehen der inneren Kraft der Substanz zuschreibt, obgleich deren natürliche Wirksamkeit ebenso wie jene Grundlage der äußeren Beziehungen sich auf die göttliche Erhaltung

stützt. Indessen ist das so gestaltete System eines allgemeinen Zusammenhangs der Substanzen sicherlich bedeutend besser als jenes bekannte des physischen Einflusses; denn es läßt die Entstehung der gegenseitigen Verknüpfung der Dinge selbst erkennen, ohne sie im Prinzip der für sich allein betrachteten Substanzen zu suchen, wodurch jenes abgedroschene System der wirkenden Ursachen hauptsächlich in Irrtum geraten ist.

Zusatz. Hier hast Du mithin, geneigter Leser, zwei Grundsätze einer tiefer liegenden metaphysischen Erkenntnis, mit deren Hilfe man eine nicht zu verachtende Macht auf dem Gebiete der Wahrheiten erlangen kann. Wenn auf solche Weise diese Wissenschaft eifrig gepflegt würde, so wird ihr Boden sich nicht so unfruchtbar zeigen, und der Vorwurf einer müßigen und studierten Spitzfindigkeit, der ihr von ihren Verächtern gemacht wird, wird dann durch eine reiche Ernte edlerer Erkenntnis widerlegt werden. Es gibt zwar Leute, die in den Büchern auf das eifrigste nur auf verkehrte Folgerungen fahnden und es verstehen, den Aussprüchen anderer immer etwas Gift zu entlocken. Diese können — das will ich nicht in Abrede stellen — vielleicht auch an dieser unserer Schrift einzelnes zu einem verkehrten Sinn verdrehen. Allein ich lasse sie in ihrem Sinne schwelgen und halte es für meine Aufgabe, mich nicht um das zu kümmern, was irgend einem ins Blaue hinein zu urteilen beliebt, sondern auf dem geraden Wege der Forschung und der Wissenschaft fortzuschreiten; und ich bitte mit der gebührenden Hochachtung, bei diesem Bestreben mir günstig zu bleiben alle diejenigen, welche den freien Wissenschaften zugetan sind.

II.

Die

falsche Spitzfindigkeit

der

vier syllogistischen Figuren

erwiesen

von

M. Immanuel Kant.

Königsberg,
bey Johann Jacob Kanter. 1762.

§ 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urteilen*. Das Ding selber ist das Subjekt, das Merkmal das Prädikat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen *ist* oder *sind*[a]) ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädikat als ein Merkmal des Subjekts bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädikat als ein dem Subjekt entgegengesetztes Merkmal zu erkennen gibt. In dem ersteren Fall ist das Urteil bejahend, im anderen verneinend. Man versteht leicht, daß, wenn man das Prädikat ein Merkmal nennt, dadurch nicht gesagt werde, daß es[b]) ein Merkmal des Subjekts sei; denn dieses ist nur in bejahenden Urteilen also; sondern daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urteile dem Subjekte desselben widerspricht. So ist ein *Geist* das Ding, das ich gedenke; *zusammengesetzt* ein Merkmal von irgend etwas; das Urteil: *ein Geist ist nicht zusammengesetzt*, stellt dieses Merkmal als widerstreitend dem Dinge selber vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein *mittelbares Merkmal* desselben. So ist *notwendig* ein unmittelbares Merkmal Gottes, *unveränderlich* aber ein Merkmal des Notwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man sieht leicht, daß das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia*) vertrete, weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann

---

a) Kant: „seyn“.
b) Kant: „daß“; „es“ hinzugefügt von Tieftrunk.

aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch daß man erkennt, daß etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. *Zufällig* widerstreitet als ein Merkmal dem *Notwendigen*; notwendig aber ist ein Merkmal von Gott, und man erkennt also vermittels eines Zwischenmerkmals, daß zufällig[a]) sein Gott widerspreche.

Nunmehr errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftschlusse. *Ein jedes Urteil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluß*, oder mit anderen Worten: er ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittels eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftschluß heißt auch sonst der *mittlere Hauptbegriff* (*terminus medius*); welches die anderen Hauptbegriffe sind, ist genugsam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urteile: *Die menschliche Seele ist ein Geist*, deutlich zu erkennen, bediene ich[b]) mich des Zwischenmerkmals *vernünftig*, sodaß ich vermittels desselben *ein Geist zu sein* als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansehe. Es müssen notwendig hier drei Urteile vorkommen, nämlich:

1) Ein Geist sein ist ein Merkmal des Vernünftigen,
2) Vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele,
3) Ein Geist sein ist ein Merkmal der menschlichen Seele;

denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache selbst ist nicht anders wie durch diese drei Handlungen möglich.

In der Form der Urteile würden sie so lauten: Alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, folglich ist die Seele des Menschen ein Geist. Dieses ist nun ein bejahender Vernunftschluß. Was die verneinenden anlangt, so fällt es ebenso leicht in die Augen, daß, weil ich den Widerstreit eines Prädikats und Subjekts nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hilfsmittels bedienen müsse, meine Einsicht durch ein Zwischenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Urteil vor: Die Dauer

---

a) Kant: „notwendig"; corr. Tieftrunk.
b) „ich" fehlt bei Kant.

Gottes ist durch keine Zeit zu messen, und ich finde nicht, daß mir dieses Prädikat, so unmittelbar mit dem Subjekte verglichen, eine genugsam klare Idee des Widerstreits gebe, so bediene ich[a]) mich eines Merkmals, das ich mir unmittelbar in diesem Subjekte vorstellen kann, und vergleiche das Prädikat damit und vermittels desselben mit der Sache selbst. Durch die Zeit meßbar sein widerstreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber ist ein Merkmal Gottes, also usw. Dieses, förmlich ausgedrückt, würde so lauten: Nichts Unveränderliches ist meßbar durch die Zeit, die Dauer Gottes ist unveränderlich, folglich usw.

§ 2.

Von den obersten Regeln aller Vernunftschlüsse.

Aus dem Angeführten erkennt man, daß die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Venunftschlüsse sei: Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst (*nota notae est etiam nota rei ipsius*); von allen verneinenden: Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (*repugnans notae repugnat rei ipsi*). Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich; die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heißen im Zirkel schließen. Allein, daß diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlußart enthalten, erhellt daraus, weil diejenigen, die sonst bis daher von allen Logikern für die ersten Regeln aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen. Das *Dictum de omni,* der oberste Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse, lautet also: Was von einem Begriff allgemein bejaht wird, wird auch von einem jeden bejaht, der unter ihm enthalten ist. Der Beweisgrund hiervon ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal

---

a) „ich" fehlt bei Kant.

der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind. Ein jeder, der nur einigermaßen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein, daß dieses Diktum lediglich um dieses Grundes willen wahr sei, und daß es also unter unserer ersten Regel stehe. Das *Dictum de nullo* steht in ebensolchem Verhältnis gegen unsere zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist. Denn derjenige Begriff, unter welchem diese anderen enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, das widerspricht auch den Sachen selbst; folglich, was den höheren Begriffen widerspricht, muß auch den niedrigen widerstreiten, die unter ihm stehen.

§ 3.

Von reinen und vermischten Vernunftschlüssen.

Es ist jedermann bekannt, daß es unmittelbare Schlüsse gebe, da aus einem Urteil die Wahrheit eines anderen ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse; z. E. aus dem Satze: Eine jede Materie ist veränderlich, folgt geradezu: Was nicht veränderlich ist, ist nicht Materie. Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlußfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, imgleichen durch die Kontraposition die vornehmsten sind.

Wenn nun ein Vernunftschluß nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschlusse nur eben vorgetragen worden, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluß (*ratiocinium purum*); ist er aber nur möglich, indem mehr wie drei Urteile miteinander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluß (*ratiocinium hybridum*).[a] Setzet nämlich, daß zwischen die drei Hauptsätze noch ein aus ihnen gefolgerter unmittelbarer Schluß müsse geschoben werden und also ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftschluß erlaubt, so ist es[b]

a) d. i. ein Schluß von unechtem Ursprung. [A. d. H.]
b) er? (Laßwitz.)

ratiocinium hybridum. Z. E. gedenket euch, es schlösse jemand also:

Nichts, was verweslich ist, ist einfach,
Mithin kein Einfaches ist verweslich;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also die Seele des Menschen ist nicht verweslich,

so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluß haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll; dieser aber enthält außer dem, was zu einem Vernunftschluß erfordert wird, noch[a]) einen unmittelbaren Schluß durch die Kontraposition und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urteile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlußsatzes aus diesen Urteilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung (Kontraposition) oder einer anderen logischen Veränderung eines dieser Vorderurteile, so wäre gleichwohl der Vernunftschluß ein *ratiocinium hybridum;* denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man sagt, sondern was man unumgänglich nötig hat dabei zu denken, wenn eine richtige Schlußfolge soll vorhanden sein. Nehmet einmal an, in dem Vernunftschlusse:

Nichts Verwesliches ist einfach;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also die Seele des Menschen ist nicht verweslich,

sei nur insofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann: Nichts Verwesliches ist einfach, folglich: Nichts Einfaches ist verweslich, so bleibt der Vernunftschluß immer ein vermischter Schluß, weil seine Schlußkraft auf der geheimen Dazufügung dieser unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigstens in Gedanken haben muß.

§ 4.

In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte.

Wenn ein Vernunftschluß unmittelbar nach einer von unseren zwei oben angeführten obersten Regeln geführt

a) Kant: „nach" (Druckfehler).

wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heißt also: Ein Merkmal *B* von einem Merkmal *C* einer Sache *A* ist ein Merkmal der Sache *A* selbst. Hieraus entspringen drei Sätze.

	C *B*
C hat zum Merkmal *B*,	Was vernünftig ist, ist ein Geist,
	A *C*
A hat zum Merkmal *C*;	Die menschl. Seele ist vernünftig;
	A *B*
Also *A* hat zum Merkm. *B*.	Also ist die menschl. Seele ein Geist.

Es ist sehr leicht, mehr ähnliche Sätze[a]) und unter anderen auch auf die Regel der verneinenden Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, daß, wenn sie diesen gemäß sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen, daß[b]) ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläufigkeit zu verhüten suche. Man wird auch leichtlich gewahr, daß diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, daß außer diesen Urteilen irgend dazwischen eine unmittelbare Schlußfolge aus einem oder anderen derselben müsse geschoben werden, wofern das Argument soll bündig sein; daher ist der Vernunftschluß in der ersten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur sind keine anderen als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der zweiten Figur ist diese: Was dem[c]) Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber. Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmal; was aber einem Merkmal widerspricht, widerstreitet der Sache selbst; also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selber. Hier ist nun offenbar, daß bloß deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlußfolge vermittels des Untersatzes auf die Konklusion möglich ist. Demnach muß diese Umkehrung dabei geheim gedacht werden, sonst schließen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung

a) „Sätze“ der Deutlichkeit wegen hinzugefügt von Menzer.
b) Laßwitz (Akad.-Ausg.): „so daß“.
c) Akademieausg.: „Wem ein“.

herausgebrachte Satz aber ist eine eingeschobene unmittelbare Folge aus dem ersteren, und der Vernunftschluß hat vier Urteile und ist ein *rationicium hybridum;* z. E. wenn ich sage:

Kein Geist ist teilbar;
Alle Materie ist teilbar;
Folglich ist keine Materie ein Geist,

so schließe ich recht, nur die Schlußkraft steckt darin, weil aus dem ersten Satz: Kein Geist ist teilbar, durch eine unmittelbare Folgerung fließt: Folglich nichts Teilbares ist ein Geist, und nach diesem alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftschlüsse richtig folgt. Aber da nur kraft dieser daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlußfähigkeit in dem Argumente ist, so gehört dieselbe mit dazu und er hat vier Urteile:

Kein Geist ist teilbar;
Und daher nichts Teilbares ist ein Geist;
Alle Materie ist teilbar;
Mithin keine Materie ist ein Geist.

In der dritten Figur sind keine anderen als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der dritten Figur ist folgende: Was einer Sache zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, die unter einem anderen Merkmale dieser Sache enthalten sind. Dieser Satz selber ist nur darum wahr, weil ich das Urteil, in welchem gesagt wird, daß ein anderes Merkmal dieser Sache zukommt, (*per conversionem logicam*) umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftschlüsse gemäß wird. Es heißt z. E.:

Alle Menschen sind Sünder;
Alle Menschen sind vernünftig;
Also einige Vernünftige sind Sünder.

Dieses schließt nur, weil ich durch eine Umkehrung *per accidens* aus dem Untersatz also schließen kann: Folglich sind einige vernünftige Wesen Menschen, und alsdann werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftschlüsse verglichen, aber nur vermittels eines eingeschobenen unmittelbaren Schlusses, und man hat ein *ratiocinium hybridum:*

Alle Menschen sind Sünder;
Alle Menschen sind vernünftig;
Mithin einige Vernünftige sind Menschen;
Also einige Vernünftige sind Sünder.

Ebendasselbe kann man sehr leicht in der verneinenden Art dieser Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglasse.

In der vierten Figur sind keine anderen wie vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Schlußart in dieser Figur[a]) ist so unnatürlich und gründet sich auf soviel mögliche Zwischenschlüsse, die als eingeschoben gedacht werden müssen, daß die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, sehr dunkel und unverständlich sein würde. Um deswillen will ich nur sagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlußkraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Kontraposition die Stellen der Hauptbegriffe verändern und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Schlußfolge gedenken kann, sodaß diese Schlußfolgen die Beziehung bekommen, die sie in einem Vernunftschlusse nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müssen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, daß sie in der vierten Figur gar nicht möglich sind. Der verneinende Vernunftschluß nach dieser Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muß, sich auf folgende Art darstellen:

Kein Dummer ist gelehrt,
Folglich *kein Gelehrter ist dumm*;
Einige Gelehrte sind fromm;
Folglich *einige Fromme sind gelehrt*;
Also einige Fromme sind nicht dumm.

Es sei ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geist ist einfach,
Alles Einfache ist unverweslich,
Also Einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, daß das Schlußurteil, sowie es dasteht, aus den Vordersätzen gar nicht

a) Akademieausg.: „Form“.

fließen könne. Man vernimmt dieses gleich, sobald man den mittleren Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht sagen: Einiges Unverwesliche ist ein Geist, weil es einfach ist; denn darum, weil etwas einfach ist, ist es nicht sofort ein Geist. Ferner so können durch alle möglichen logischen Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, daß der Schlußsatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge fließt, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal festgesetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen so haben sollen, daß der größere Hauptbegriff im Obersatz, der kleinere im Untersatz vorkomme.*) Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, sodaß derjenige der kleinere wird, der vorher der größere war und umgekehrt, ein Schlußsatz, aus dem die gegebene Konklusion fließt, kann gefolgert werden, so ist doch alsdann auch eine gänzliche Versetzung der Vordersätze nötig, und der nach der vierten Figur erhaltene[a]) sogenannte Vernunftschluß enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wonach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluß nach der logischen Ordnung, in der allein die Einteilung der vier Figuren möglich ist, welches bei der verneinenden Schlußart in derselben Figur sich ganz anders befindet. Es wird nämlich so heißen müssen:

Ein jeder Geist ist einfach;
Alles Einfache ist unverweslich;
Also ein jeder Geist ist unverweslich;
Mithin einiges Unverwesliche ist ein Geist.

---

*) Diese Regel gründet sich auf die synthetische Ordnung, nach welcher zuerst das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjekte verglichen wird. Indessen, wenn dieselbe gleichfalls als bloß willkürlich angesehen würde, so wird sie doch unumgänglich nötig, sobald man vier Figuren haben will. Denn sobald es einerlei ist, ob ich das Prädikat der Konklusion in den Obersatz oder Untersatz bringe, so ist die erste Figur von der vierten gar nicht unterschieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Crusii *Logik,*[b]) Seite 600, die Anmerkung.

---

a) Kant: „enthaltene“, corr. Hartenstein.
b) Genauerer Titel: *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Leipzig 1747.*

Dieses schließt ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftschluß ist von dem in der ersten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittleren Hauptbegriffs unterschieden, sondern nur darin, daß die Stellen der Vordersätze verändert worden,*) und in dem Schlußsatze die Stellen der Hauptbegriffe. Darin besteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieser Art findet man an dem angeführten Orte der Crusiusschen Logik, wo man durch diese Freiheit, die Stelle der Vordersätze zu verändern, geglaubt hat in der vierten Figur und zwar natürlicher zu schließen. Es ist schade um die Mühe, die sich ein großer Geist gibt, an einer unnützen Sache bessern zu wollen. Man kann nur was Nützliches tun, wenn man sie vernichtigt.

§ 5.

Die logische Einteilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede sein, daß in allen diesen vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, daß sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und daß eben derselbe Schlußsatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, daß darum die drei anderen Figuren höchstens unnütz, nicht aber falsch wären. Allein wenn man die Absicht erwägt, in der sie erfunden worden und noch immer vorgetragen werden, so wird man anders urteilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüssen, die unter die Haupturteile gemengt wären, mit diesen so zu verwickeln, daß, indem einige ausgedrückt, andere verschwiegen würden, es viele Kunst kostete, ihre Übereinstimmung mit den Regeln zu schließen zu beurteilen, so

*) Denn wenn derjenige Satz der Obersatz ist, in dem das Prädikat der Konklusion vorkommt, so ist von der eigentlichen Konklusion, die hier aus den Vordersätzen unmittelbar fließt, der zweite Satz der Obersatz und der erste der Untersatz. Alsdann ist aber alles nach der ersten Figur geschlossen, nur so, daß der aufgegebene Schlußsatz aus dem, welcher zunächst aus gedachten Urteilen folgt, durch eine logische Umkehrung gezogen wird.

würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr rätselhafte Schlüsse, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu ersinnen können. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen; nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlußarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenschlüsse sein; sonst ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen. Es ist auch gewiß, daß bis daher alle Logiker sie für einfache Vernunftschlüsse ohne notwendige Dazwischensetzung von anderen Urteilen angesehen haben; sonst würde ihnen niemals dieses Bürgerrecht sein erteilt worden. Es sind also die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig; als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falsch. Diese Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einsichten verwickeln zu dürfen, anstatt daß die Logik zu ihrem eigentümlichen Zwecke hat, alles auf die einfachste Erkenntnisart zu bringen, ist um desto größer, je mehr besondere Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nötig sind, um bei diesen Seitensprüngen sich nicht selbst ein Bein unterzuschlagen. In der Tat, wo jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfsinnigkeit verwandt und viel scheinbare Gelehrsamkeit verschwendet worden ist, so ist es[a]) diese. Die sogenannten Modi, die in jeder Figur möglich sind, durch seltsame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunst Buchstaben enthalten, welche die Verwandlung in die erste erleichtern, werden künftighin eine schätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menschlichen Verstandes enthalten, wenn dereinst der ehrwürdige Rost des Altertums einer besser unterwiesenen Nachkommenschaft die emsigen und vergeblichen Bemühungen ihrer[b]) Vorfahren an diesen Überbleibseln wird bewundern und bedauern lehren.

Es ist auch leicht, die erste Veranlassung zu dieser Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, so zuerst einen Syllogismus in drei Reihen übereinander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah und versuchte, was aus der Ver-

a) „es“ fehlt bei Kant, corr. Tieftrunk.
b) Akademie-Ausgabe: „ihren“ (wohl Druckfehler).

setzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war ebenso betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war ebenso kindisch, sich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornehmlich, da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte. Allein es ist einmal das Los des menschlichen Verstandes so bewandt: entweder er ist grüblerisch und gerät auf Fratzen, oder er hascht verwegen nach zu großen Gegenständen und baut Luftschlösser. Von dem großen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Ursprung der Tiere und Pflanzen oder die Geheimnisse der Vorsehung. Der Irrtum, darin beide geraten, ist von sehr verschiedenem Geschmack, sowie die Köpfe verschieden sind.

Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unseren Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach und unsere Lebenszeit zu kurz sein, nur den nützlichsten Teil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichtümer im Überflusse dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen.

Ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend sein werde, den Koloß umzustürzen, der sein Haupt in die Wolken des Altertums verbirgt und dessen Füße von Ton sind. Meine Absicht ist nur, Rechenschaft zu geben, weswegen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht alles meiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen tun muß, in diesen Materien nur kurz sein werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden.

Es gibt noch eine gewisse andere Brauchbarkeit der Syllogistik, nämlich vermittels ihrer in einem gelehrten Wortwechsel dem Unbehutsamen den Rang abzulaufen. Da dieses aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunst, die sonst wohl sehr nützlich sein mag, nur daß sie nicht viel zum Vorteil der Wahrheit beiträgt, so übergehe ich sie hier mit Stillschweigen.

§ 6.

Schlussbetrachtung.

Wir sind demnach belehrt, daß die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen,[a]) die man die erste Figur nennt, daß alle anderen Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlußfolge geben, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfältigen Ordnung der ersten Figur verknüpft sind; daß es unmöglich sei, in mehr wie einer Figur einfach und unvermengt zu schließen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Vernunftschlusse verborgen liegt, die Schlußkraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleineren[b]) oder größeren Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzusehen, und daß die Einteilung der Figuren überhaupt, insofern sie reine und mit keinen Zwischenurteilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sei. Wie unsere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftschlüsse zugleich die besonderen Regeln der sogenannten ersten Figur enthalten, imgleichen, wie man aus dem gegebenen Schlußsatze und dem mittleren Hauptbegriffe sogleich einen jeden Vernunftschluß aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläufigkeit der Reduktionsformeln in die erste und einfache Schlußart verändern könne, sodaß entweder die Konklusion selber oder ein Satz, daraus diese unmittelbare Folgerung fließt, geschlossen wird, ist aus unserer Erläuterung so leicht abzunehmen, daß ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will diese Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen sein könnten.

Ich sage demnach erstlich: daß ein deutlicher Begriff nur durch ein Urteil, ein vollständiger aber nicht anders als durch einen Vernunftschluß möglich sei Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne; dieses aber ist ein Urteil. Um einen deutlichen Begriff

a) Kant: „führe“ (Druckfehler.)
b) Kant: „kleinen“, corr. Hartenstein.

vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung ist aber nichts anderes als der Gedanke: ein Körper ist undurchdringlich. Hierbei ist nur zu merken, daß dieses Urteil nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung sei, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich. Es ist leicht zu zeigen, daß ein vollständiger Begriff nur durch einen Vernunftschluß möglich sei; man darf nur den ersten Paragraphen dieser Abhandlung nachsehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen solchen nennen, der durch ein Urteil klar ist, einen vollständigen aber, der durch einen Vernunftschluß deutlich ist. Ist die Vollständigkeit vom ersten Grade, so ist der Vernunftschluß ein einfacher; ist sie vom zweiten oder dritten, so ist sie nur durch eine Reihe von Kettenschlüssen, die der Verstand nach der Art eines Sorites[a]) verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird wie von Urteilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

Zweitens: ebenso augenscheinlich wie es ist, daß zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde wie zum deutlichen (indem ebendieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird): ebenso leicht fällt es auch in die Augen, daß Verstand und Vernunft, d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien. Beide bestehen im Vermögen zu urteilen; wenn man aber mittelbar urteilt, so schließt man.

Drittens ist hieraus auch abzunehmen, daß die obere Erkenntniskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urteilen beruhe. Demnach, wenn ein Wesen urteilen kann, so hat es die obere Erkenntnisfähigkeit. Findet man Ursache, ihm diese letztere abzusprechen, so

a) Von σωρός (Haufe) = gehäufter oder Kettenschluß.

vermag es auch nicht zu urteilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten[a]) veranlaßt, den Tieren deutliche Begriffe zuzugestehen. Ein Ochs, heißt es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Türe, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Türe ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urteil abfaßt: Diese Türe gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was anderes, Dinge voneinander zu unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urteilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Tiere geschehen. Folgende Einteilung kann von großem Nutzen sein. Logisch unterscheiden heißt erkennen, daß ein Ding A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urteil; physisch unterscheiden heißt: durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen); und die Empfindung vom ersteren ist ein Grund von einer anderen Begierde in ihm als die vom letzteren,*) nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der ver-

*) Es ist in der Tat von der äußersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der tierischen Natur hierauf achtzuhaben. Wir werden an ihnen lediglich äußere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntniskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer anderen befindlich ist, bewußt sind und also urteilen, das folgt gar nicht daraus.

a) *G. F. Meier, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere (Halle 1749), S. 29ff.* Nur ist dort nicht von einem Ochsen, sondern von — einer Kuh die Rede.

nünftigen und vernunftlosen Tiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anderes sei als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem anderen abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloß vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntniskraft. Ich schließe mit einer Vorstellung, die denjenigen angenehm sein muß, welche das Vergnügen über die Einheit in den[a]) menschlichen Erkenntnissen empfinden können. Alle bejahenden Urteile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung: *Cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum;* alle verneinenden unter dem Satze des Widerspruchs: *Nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.* Alle bejahenden Vernunftschlüsse sind unter der Regel enthalten: *Nota notae est nota rei ipsius;* alle verneinenden unter dieser: *Oppositum notae opponitur rei ipsi.* Alle Urteile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung oder des Widerspruchs stehen, das ist, bei denen weder die Identität noch der Widerstreit durch ein Zwischenmerkmal (mithin nicht vermittels der Zergliederung der Begriffe), sondern unmittelbar eingesehen wird, sind unerweisliche Urteile; diejenigen, wo sie mittelbar erkannt werden kann, sind erweislich. Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt. Diejenigen Weltweisen irren, die so verfahren, als wenn es gar keine unerweislichen[b]) Grundwahrheiten außer einer[c]) gebe. Diejenigen irren ebensosehr, die ohne genugsame Gewährleistung zu freigebig sind, verschiedener ihrer Sätze dieses Vorzugs zu würdigen.

---

a) Kant: „dem“. b) Kant: „unverwesliche“.
c) Kant: „einem“; Tieftrunk: „jenem“, corr. Rosenkranz.

III.

Versuch

den Begriff

der negativen Grössen

in die Weltweisheit einzuführen

von

M. Immanuel Kant.

Königsberg,
bey Johann Jacob Kanter. 1763.

In den Akten der Königsberger Philosophischen Fakultät, Bd. V, S. 428 findet sich unter dem 3. Juni 1763 die Eintragung:

„M. Kants Versuch den Begriff der Negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, nebst dem Anhange einer Hydrodynamischen Aufgabe.“

Über letzteren Anhang ist sonst nichts bekannt. Angezeigt wurde die Schrift erst zur Ostermesse 1764.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, daß der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sei, so großen Vorteil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmählich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidentlich einsah, daß es nicht wohl stehe, in mittelmäßigen Umständen trotzig zu tun und das beschwerliche *non liquet* allem diesem Gepränge keineswegs weichen wollte.

Der zweite Gebrauch ist dagegen für die Teile der Weltweisheit, die er betroffen hat, desto vorteilhafter geworden, welche dadurch, daß sie die Lehren der Mathematik in ihrem Nutzen verwandten, sich zu einer Höhe geschwungen haben, darauf sie sonst keinen Anspruch hätten machen können. Es sind dieses aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einsichten, man müßte denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weltweisheit zählen wollen. Was die Metaphysik anlangt, so hat diese Wissenschaft, anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zunutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet und, wo sie vielleicht sichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, sieht man sie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen zu machen, die außer seinem Felde wenig Wahres an sich haben. Man kann leicht erraten, auf welcher Seite der Vorteil sein werde in dem Streite zweier Wissenschaften, deren die eine alle insgesamt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber sich allererst bestrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphysik sucht z. E. die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen läßt. Nun kann wohl hierzu nichts behilflicher sein, als wenn man zuverlässig erwiesene Data irgendwoher entlehnen kann, um sie in seiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes betreffen, z. E., daß der Raum gar nicht aus einfachen Teilen bestehe; allein man geht sie vorbei und setzt sein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewußtsein dieses Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abstrakte Art denkt. Wenn dann[a]) die Spekulation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so sucht man seinen erkünstelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieser Wissenschaft macht, als wenn die Begriffe, die sie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, sondern willkürlich ersonnen worden. Die mathematische Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntnis des Raumes, geben[b]) gleichergestalt viele Data an die Hand, um die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr Euler hat hierzu unter anderen einige Veranlassung gegeben,*) allein es scheint bequemer, sich in finsteren und schwer zu prüfenden Abstraktionen aufzuhalten, als mit einer Wissenschaft in Verbindung zu treten, welche nur an verständlichen und augenscheinlichen Einsichten teilnimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik so öfters hinauskommt, wird mit einer angemaßten Dreistigkeit so geradezu als erdichtet verworfen, anstatt daß man eher vermuten sollte, daß man noch nicht genug davon verstände, um ein Urteil darüber zu fällen. Die Natur selbst scheint gleichwohl nicht undeutliche Beweistümer an die Hand zu geben, daß dieser Begriff sehr wahr sei. Denn wenn es Kräfte gibt, welche eine Zeit hindurch kontinuierlich wirken, um Bewegungen

*) *Hist. de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr.* L'ann. 1748. [Eulers Abhandlung trägt die Überschrift: *Réflexions sur l'espace et le temps*, a. a. O. p. 324—333.]

a) Kant: „denn".
b) gibt? (V.)

hervorzubringen, wie allem Ansehen nach die Schwere ist, so muß die Kraft, die sie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mitteilt, unendlich klein sein. Es ist schwer, ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen; aber diese Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutsamkeit unsicherer Vermutungen, aber nicht entscheidende Aussprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremd ist, in Beziehung auf diese zu betrachten. Es sind diese Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geschehen pflegt, wenn man neue Aussichten eröffnen will, allein sie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlaß geben. Aus der Verabsäumung des Begriffs der negativen Größen sind eine Menge von Fehlern oder auch Mißdeutungen der Meinungen anderer in der Weltweisheit entsprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. Crusius*) beliebt hätte, sich den Sinn der Mathematiker bei diesem Begriffe bekannt zu machen, so würde er die Vergleichung des Newton[a]) nicht bis zur Bewunderung falsch gefunden haben, der[b]) die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern, nach und nach in eine zurückstoßende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die positiven Größen aufhören, die negativen anfangen. Denn es sind die negativen Größen nicht Negationen von Größen, wie die Ähnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuten lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem anderen entgegengesetzt ist. Und so ist die negative Anziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstoßung.

Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

---

*) Crusius, *Naturl. 1. Teil. § 295.* [Der genauere Titel lautet: *Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken.* Leipzig. 1749. Der § 295 gehört zum 2., nicht zum 1. Teil.]

---

a) In der 31. Frage von *Newtons Optik* (1747.)
b) Kant: „da“, Tieftrunk: „da er“; corr. Lasswitz.

*　　*　　*

Der Begriff der negativen Größen ist in der Mathematik lange im Gebrauch gewesen und daselbst auch von der äußersten Erheblichkeit. Indessen ist die Vorstellung, die sich die mehrsten davon machten, und die Erläuterung, die sie gaben, wunderlich und widersprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloß; denn die besonderen Regeln vertraten die Stelle der Definition und versicherten den Gebrauch; was aber in dem Urteil über die Natur dieses abstrakten Begriffs geirrt sein mochte, blieb müßig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und bestimmter gewiesen, was man sich unter den negativen Größen vorzustellen habe, als der berühmte Herr Professor Kästner,*)[a] unter dessen Händen alles genau, faßlich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieser Gelegenheit auf die Einteilungssucht eines grundabstrakten Philosophen[b] wirft, ist viel allgemeiner, als er daselbst ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angesehen werden, die Kräfte der angemaßten Scharfsinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um seine Beschaffenheit philosophisch festzusetzen, dessen Richtigkeit durch die Mathematik schon gesichert ist; welches ein Fall ist, dem die falsche Metaphysik gern ausweicht, weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonst das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem noch ungebrauchten, obzwar höchst nötigen Begriffe zu verschaffen, so wünsche ich auch keine anderen Richter zu haben als von der Art, wie derjenige Mann von allgemeiner Einsicht ist, dessen Schriften mir hierzu die Veranlassung geben. Denn was die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müßte man sehr unerfahren sein, wenn man sich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugetan oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

---

*) *Anfangsgr. d. Arithm.* S. 59—62.

---

a) Gemeint ist der auch in der Literaturgeschichte bekannte Göttinger Professor Abraham Gotthelf Kaestner (1719—1800).

b) Vermutlich Crusius, vgl. dessen *Weg zur Gewißheit* § 7.

Erster Abschnitt.

Erläuterung des Begriffes von den negativen Größen überhaupt.

Einander entgegengesetzt ist: wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach: entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch.

Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin, daß von ebendemselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts *(nihil negativum irrepraesentabile)*, wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist Etwas, ein Körper, der nicht in Bewegung ist, ist[a]) auch Etwas (*cogitabile*); allein ein Körper, der in Bewegung und in ebendemselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar nichts.

Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige, da zwei Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas *(cogitabile)*. Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Bestrebung ebendesselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädikate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (*repraesentabile*) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädikate eines und ebendesselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch nichts, aber in einem anderen Verstande wie beim Widerspruch (*nihil privativum, repraesentabile*). Wir wollen dieses Nichts künftighin

---

a) Die Zeile von „Etwas . . . ist" fehlt in den Ausgaben von Tieftrunk ab und ist erst von der Akademie-Ausgabe wiederhergestellt worden.

Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung (*negatio*), Mangel, Abwesenheit, die sonst bei Weltweisen im Gebrauch sind, einerlei, nur mit einer näheren Bestimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädikate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (*realitas*), und welches wahrhaftig verneinend (*negatio*) sei, darauf hat man hierbei gar nicht acht. Z. E. finster und nicht finster in einerlei Verstande zugleich sein, ist in ebendemselben Subjekte ein Widerspruch. Das erstere Prädikat ist logisch bejahend, das andere logisch verneinend, obgleich jenes im metaphysischen Verstande eine Negation ist. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädikate ebendesselben Dinges gegeneinander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das andere bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädikate A und B sind bejahend; nur da von jedem besonders die Folgen a und b sein[a]) würden, so ist durch beide zusammen in einem Subjekt nicht eins, auch nicht das andere; also ist die Folge Zero. Setzet, jemand habe die Aktivschuld $A = 100$ Rtlr. gegen einen anderen, so ist dieses ein Grund einer ebenso großen Einnahme. Es habe aber ebenderselbe auch eine Passivschuld $B = 100$ Rtlr., so ist dieses ein Grund, soviel wegzugeben. Beide Schulden zusammen sind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben noch zu bekommen. Man sieht leicht ein, daß dieses Zero ein verhältnismäßiges Nichts sei, indem nämlich nur eine gewisse Folge nicht ist, wie in diesem Falle ein gewisses Kapital und in dem oben angeführten eine gewisse Bewegung nicht ist; dagegen ist bei der Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin Nichts. Demnach kann das *nihil negativum* nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch. Es läßt sich denken, daß eine gewisse Bewegung nicht sei; daß sie aber zugleich sei und nicht sei, läßt sich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen sich nun der Begriffe dieser realen Entgegensetzung bei ihren Größen, und um solche

a) „entgegengesetzte sein"? Lasswitz.

anzuzeigen, bezeichnen sie dieselbe mit + und —. Da eine solche Entgegensetzung gegenseitig ist, so sieht man leicht, daß eine die andere entweder ganz oder zum Teil aufhebe, ohne daß desfalls diejenigen, vor denen + steht, von denen, vor welchen — steht, unterschieden sind. Ein Schiff reise von Portugal aus nach Brasilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde tut, mit +, und die, so es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen selbst sollen Meilen bedeuten. So ist die Fahrt in sieben Tagen $+ 12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ Meilen, die es nach Westen gekommen ist. Diejenigen Größen, vor denen — steht, haben dieses nur als ein Zeichen der Entgegensetzung, insofern sie mit denen, die + vor sich haben, zusammen genommen werden sollen; stehen sie aber mit denen, vor welchen auch — ist, in Verbindung, so findet hier keine Entgegensetzung mehr statt, weil diese ein Gegenverhältnis ist, welches nur zwischen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraktion ein Aufheben ist, welches geschieht, wenn entgegengesetzte Größen zusammengenommen werden, so ist klar, daß das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraktion sein könne, wie es gemeiniglich vorgestellt wird, sondern das + und — zusammen nur allererst eine Abziehung bezeichnen. Daher $- 4 - 5 = - 9$ gar keine Subtraktion war, sondern eine wirkliche Vermehrung und Zusammentuung von Größen einerlei Art. Aber $+ 9 - 5 = 4$ bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegensetzung andeuten, daß die eine in der anderen, soviel ihr gleich ist, aufhebe. Ebenso bedeutet das Zeichen + für sich allein eigentlich keine Addition, sondern nur, insofern die Größe, davor es steht, mit einer anderen, davor auch + steht oder gedacht wird, soll verbunden werden. Soll sie aber mit einer, davor — steht, zusammengenommen werden, so kann dieses nicht anders als vermittels der Entgegensetzung geschehen, und da bedeutet das Zeichen + sowohl als das — eine Subtraktion, nämlich daß eine Größe in der anderen, soviel ihr gleich ist, aufhebe, wie $- 9 + 4 = - 5$. Um deswillen bedeutet das Zeichen — in dem Falle $- 9 - 4 = - 13$ keine Subtraktion, sondern ebensowohl eine Addition wie das Zeichen + im Exempel $+ 9 + 4 = + 13$. Denn überhaupt, sofern die Zeichen einerlei sind, so müssen die bezeichneten Sachen schlechthin

summiert werden, insofern sie aber verschieden sind, können sie nur durch eine Entgegensetzung, d. i. vermittels der Subtraktion zusammengenommen werden. Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Größenwissenschaft nur, um diejenigen zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind, das ist, die einander in der Zusammennehmung ganz oder zum Teil aufheben; damit man erstlich dieses Gegenverhältnis daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der anderen abgezogen hat, von der sie sich hat abziehen lassen, man wissen könne, zu welcher von beiderlei Größen das Fazit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Ostwinde durch — und die Fahrt mit dem Westwinde durch + wäre bezeichnet worden, nur daß das Fazit alsdann — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entspringt der mathematische Begriff der negativen Größen. Eine Größe ist in Ansehung einer anderen negativ, insofern sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, daß eine in der anderen, soviel ihr gleich ist, aufhebt. Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältnis, und Größen, die einander so entgegengesetzt sind, heben gegenseitig voneinander ein Gleiches auf, sodaß man also eigentlich keine Größe schlechthin negativ nennen kann, sondern sagen muß, daß $+a$ und $-a$ eines die negative Größe des[a]) anderen sei. Allein da dieses immer im Sinne kann hinzugedacht werden, so haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die Größen, vor denen das — steht, negative Größen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht lassen muß, daß diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern dieses Gegenverhältnis anzeige, mit gewissen anderen Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegensetzung zusammengenommen zu werden.

Damit wir aus diesem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenstand für die Philosophie ist, herausnehmen, ohne besonders auf die Größe zu sehen, so bemerken wir zuerst, daß in ihm die Entgegensetzung enthalten sei, welche wir oben die reale genannt haben. Es seien + 8 Kapitalien, —

a) Akad.-Ausgabe: „der“.

8 Passivschulden, so widerspricht es sich nicht, daß beide einer Person zukommen. Indessen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere gesetzt war, und die Folge ist Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Kapitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verstehen, daß sie Negationen oder bloße Verneinungen von Kapitalien wären; denn alsdann hätten sie selber zum Zeichen das Zero, und dieses Kapital und Schulden zusammen würden den Wert des Besitzes geben $8 + 0 = 8$, welches falsch ist; sondern daß die Schulden positive Gründe der Verminderung der Kapitalien seien. Da nun diese ganze Benennung jederzeit nur das Verhältnis gewisser Dinge gegeneinander anzeigt, ohne welches dieser Begriff sogleich aufhört, so würde es ungereimt sein, darum eine besondere Art von Dingen sich zu gedenken und sie negative Dinge zu nennen; denn selbst der Ausdruck der Mathematiker der negativen Größen ist nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (*negationes*) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff ist, den wir festsetzen wollen. Es ist vielmehr genug, daß wir die Gegenverhältnisse schon erklärt haben, die diesen ganzen Begriff ausmachen und die in der Realopposition bestehen. Um indessen sogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß das eine der Entgegengesetzten nicht das kontradiktorische Gegenteil des anderen und, wenn dieses etwas Positives ist, daß jenes nicht eine bloße Verneinung desselben sei, sondern, wie wir bald sehen werden, als etwas Bejahendes ihm entgegengesetzt sei: so werden wir nach der Methode der Mathematiker das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdruck erhelle, daß z. E. Fallen nicht bloß vom Steigen so unterschieden sei, wie *non a* und *a*, sondern ebenso positiv sei als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererst den Grund von einer Verneinung enthalte. Es ist nun freilich klar, daß ich, da es alles hier auf das Gegenverhältnis ankommt, ebensowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann; imgleichen sind Kapitalien ebensowohl negative Schulden, wie diese negative Kapitalien sind. Allein es ist etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Absicht vorzüglich gerichtet ist, den Namen des

Negativen beizufügen, wenn man sein reales Gegenteil bezeichnen will. Z. E. so ist es etwas schicklicher, Schulden negative Kapitalien, als sie umgekehrt zu nennen, obzwar in dem Gegenverhältnis selbst kein Unterschied liegt, sondern in der Beziehung, die das Resultat dieses Gegenverhältnisses auf die übrige Absicht hat. Ich erinnere nur noch, daß ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, daß ein Ding die Negative (Sache) von dem anderen sei. Z. E. die Negative des Aufgehens ist das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des anderen, sondern etwas, was in einer Realentgegensetzung mit dem anderen steht, will verstanden wissen.

Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine **Grundregel** zu bemerken: Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des anderen aufhebt. Es sei Bewegkraft ein positiver Grund: so kann ein realer Widerstreit nur stattfinden, insofern eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweise dient folgendes. Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen erstlich in ebendemselben Subjekte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem anderen, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung.*) Zweitens: es kann eine[a]) der opponierten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das kontradiktorische Gegenteil der anderen sein; denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und, wie oben gewiesen worden, unmöglich. Drittens: es kann eine Bestimmung nicht etwas anderes verneinen, als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. Viertens: sie können, insofern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein; denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädikate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjekte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren

---

*) Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegensetzung handeln.

a) Kant: „eins“.

eins als die Negative des anderen betrachtet wird, beide für sich betrachtet positiv, allein in einem Subjekte verbunden ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist ebensowohl eine positive Bewegung als die gegen Morgen, nur in ebendemselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Teil auf.

Hierdurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob diese einander realentgegengesetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in sich schlössen. Ein Schiff, das nach Westen bewegt wird, bewegt sich alsdann nicht nach Osten oder Süden etc. etc., es ist auch nicht in allen Orten zugleich: viele Negationen, die seiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige, was in der östlichen sowohl als westlichen Bewegung bei allen diesen Verneinungen noch Positives ist, dieses ist das einzige, was einander real widerstreiten kann und wovon die Folge Zero ist.

Man kann eben dieses durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhaften Verneinungen, die mithin möglich sind (denn die Verneinung ebendesselben, was in dem Subjekt zugleich gesetzt ist, ist unmöglich), können durch das Zero $= 0$ ausgedrückt werden und die Bejahung durch ein jegliches positive Zeichen; die Verknüpfung aber in demselben Subjekte durch $+$ oder $-$. Hier erkennt man, daß $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ *) insgesamt keine Entgegensetzungen sind, und daß in keinem etwas, was gesetzt war, aufgehoben wird. Imgleichen ist $A + A$ keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig als dieser: $A - A = 0$, d. i. daß

---

*) Man könnte hier auf den[a]) Gedanken kommen, daß $0 - A$ noch ein Fall sei, der hier ausgelassen worden. Allein dieser ist im philosophischen Verstande unmöglich; denn von nichts kann was Positives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieser Ausdruck in der Anwendung richtig ist, so kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Größen im geringsten etwas ändert. $A + 0 - A$ ist noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müßig. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Größen weniger wie Nichts wären, ist daher nichtig und ungereimt.

a) Kant, Hartenstein, Lasswitz: „die"; „den" auch bei Rosenkranz.

von Dingen, deren eines die Negative des anderen ist, beide A und also wahrhaftig positiv sind, doch so, daß eines dasjenige aufhebt, was durchs andere gesetzt ist, welches hier durch das Zeichen — angedeutet wird.

Die **zweite Regel,** welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem anderen positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des ersteren ist. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich vom Morgenwind getrieben wird und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht soviel, als der Wind dazu Grund enthält, so muß ein Seestrom ihm entgegenstreichen. Dieses will im allgemeinen Verstande soviel sagen: daß die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erheische. Es sei ein beliebiger Grund zu einer Folge b, so kann niemals die Folge 0 sein, als insofern ein Grund zu $-b$, d. i. zu etwas wahrhaftig Positivem da ist, welches dem ersten entgegengesetzt ist: $b - b = 0$. Wenn jemandes Verlassenschaft 10000 Rtlr. Kapital enthält, so kann die ganze Erbschaft nicht bloß 6000 Rtlr. ausmachen, außer insofern $10000 - 4000 = 6000$ ist, das ist, inforn viertausend Taler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden ist. Das folgende wird zur Erläuterung dieser Gesetze viel beitragen.

Ich mache zu dieser Abteilung noch folgende Anmerkung als zum Beschlusse. Die Verneinung, insofern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung *(privatio)* nennen; eine jede Verneinung aber, insofern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel *(defectus, absentia)* heißen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen ebenso großen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder bloß ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, insofern keine Bewegkraft da ist: oder eine Beraubung, insofern wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird.

Zweiter Abschnitt.

In welchem Beispiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Größen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit[a]) der Bewegkraft eines anderen, in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des anderen zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem vorigen: daß die Undurchdringlichkeit ebensowohl eine wahre Kraft in den Teilen des Körpers voraussetze, vermittels deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer sein mag, womit ein anderer in diesen[b]) Raum sich zu bewegen bestrebt ist.

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegeneinander streben. Ohne Zweifel halten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft: so wird diese durch ihre Bestrebung die nämliche Wirkung leisten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieser Feder bringt dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn ebendasselbe geschehen, und die vorher gedachten Federn werden durch seine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie tut dasselbe, was eine wahre Kraft tut. Wenn ihr nun Anziehung eine Ursache, welche es auch sein mag, nennt, vermöge deren ein Körper andere nötigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu gedenken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung. Dadurch wird alsdann angezeigt, daß sie ein ebenso positiver Grund sei als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstoßung ist, so wird in den Kräften der Elemente, vermöge deren sie einen Raum einnehmen, doch aber so,

a) sc. seine.
b) Rosenkranz, Hartenstein: „diesem"; corr. Lasswitz.

daß sie diesem selbst Schranken setzen, durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, Anlaß zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverlässigen Erkenntnis gekommen zu sein, die ich in einer anderen Abhandlung bekannt machen werde.[a])

2.

Wir wollen ein Beispiel aus der Seelenlehre nehmen. Es ist die Frage: ob Unlust lediglich ein Mangel der Lust oder ein Grund der Beraubung derselben, der an sich selbst zwar was Positives und nicht lediglich das kontradiktorische Gegenteil von Lust, ihr aber im Realverstande entgegengesetzt sei, und also ob die Unlust eine negative Lust könne genannt werden? Nun lehrt gleich anfangs die innere Empfindung, daß die Unlust mehr als eine bloße Verneinung sei. Denn, was man auch nur für Lust haben mag, so fehlt hierbei doch immer einige mögliche Lust, solange wir eingeschränkte Wesen sind. Derjenige, welcher ein Medikament, das wie das reine Wasser schmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Lust über die erwartete Gesundheit; in dem Geschmacke hingegen fühlt er eben keine Lust; dieser Mangel ist aber noch nicht Unlust. Gebt ihm ein Arzeimittel von Wermut. Diese Empfindung ist sehr positiv. Hier ist nicht ein bloßer Mangel von Lust, sondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls ist, welches man Unlust nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen, daß die Unlust nicht lediglich ein Mangel, sondern eine positive Empfindung sei; daß sie aber sowohl etwas Positives als auch der Lust real entgegengesetzt sei, erhellt am deutlichsten auf folgende Art. Man bringt einer spartanischen Mutter die Nachricht, daß ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmütig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Lust bemächtigt sich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hierbei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieses vermindert gar sehr jene

---

a) Eine solche ist in der vorkritischen Zeit Kants nicht erschienen; erst die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) führen die obigen Untersuchungen weiter fort.

Lust und setzt sie auf einen geringeren Grad. Nennt die Grade der Lust aus dem ersten Grunde allein $4a$, und die Unlust sei bloß eine Verneinung $= 0$, so ist, nachdem beides zusammengenommen worden, der Wert des Vergnügens $4a + 0 = 4a$, und also wäre die Lust durch die Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falsch ist. Es sei demnach die Lust aus seiner bewiesenen Tapferkeit $= 4a$ und, was da übrig bleibt, nachdem aus der anderen Ursache die Unlust mitgewirkt hat, $= 3a$, so ist die Unlust $= a$ und sie ist die Negative der Lust, nämlich $-a$ und daher $4a - a = 3a$.

Die Schätzung des ganzen Werts der gesamten Lust in einem vermischten Zustande würde auch sehr ungereimt sein, wenn Unlust eine bloße Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, dessen Ertrag jährlich 2000 Rtlr. ist. Man drücke den Grad der Lust über diese Einnahme, insofern sie rein ist, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieser Einnahme abgeben muß, ohne es zu genießen, ist ein Grund der Unlust: Grundzins 200 Rtlr., Gesindelohn 100 Rtlr., Reparatur 150 Rtlr. jährlich. Ist die Unlust eine bloße Verneinung $= 0$, so ist, alles ineinander gerechnet, die Lust, die er an seinem Kauf hat, $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. ebenso groß, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben genießen könnte. Nun ist aber offenbar, daß er sich nicht mehr über diese Einkünfte zu erfreuen hat, als insofern ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es ist der Grad des Wohlgefallens $2000 - 200 - 100 - 150 = 1550$. Es ist demnach die Unlust nicht bloß ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem anderen Grunde stattfindet, ganz oder zum Teil aufzuheben, und ich nenne sie daher eine negative Lust. Der Mangel der Lust sowohl als der Unlust, insofern er aus dem Mangel der Gründe hierzu herzuleiten ist, heißt Gleichgültigkeit *(indifferentia)*. Der Mangel der Lust sowohl als Unlust, insofern er als[a]) eine Folge aus der Realopposition gleicher Gründe abhängt, heißt das Gleichgewicht *(aequilibrium)*; beides ist Zero, das

---

a) „als" hinzugefügt von Hartenstein; Lasswitz setzt statt dessen: „insofern er eine Folge . . . ist".

erstere aber eine[a]) Verneinung schlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüts, in welchem, bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust, von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das Übergewicht der Lust oder Unlust *(suprapondium voluptatis vel taedii)*. Nach dergleichen Begriffen suchte der Herr von Maupertuis in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit[b]) die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur daß diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Kalkül gab diesem gelehrten Manne ein negatives Fazit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme.

Aus diesen Gründen kann man die Verabscheuung eine negative Begierde, den Haß eine negative Liebe, die Häßlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm etc. nennen. Man könnte hierbei vielleicht denken, daß dieses alles nur eine Krämerei mit Worten sei. Allein nur diejenigen werden so urteilen, die nicht wissen, welcher Vorteil darin steckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältnis zu schon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeste Erfahrenheit in der Mathematik jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieser Vernachlässigung willen viele Philosophen verfallen sind, liegt am Tage. Man findet, daß sie mehrenteils die Übel wie bloße Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unseren Erläuterungen offenbar ist, daß es Übel des Mangels *(mala defectus)* und Übel der Beraubung *(mala privationis)* gibt. Die ersteren sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist; die letzteren setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund ist, und sind ein negatives Gute. Dieses letztere ist ein viel größeres Übel als das erstere. Nicht-Geben ist in Verhältnis auf den, der bedürftig ist, ein Übel; aber

---

a) Kant: „einer", corr. Hartenstein.

b) *Maupertuis, Essai de philosophie morale. Berlin 1749, Cap. 2.*

Nehmen, Erpressen, Stehlen ist in Absicht auf ihn ein viel größeres, und Nehmen ist ein negatives Geben. Man könnte ein Ähnliches bei logischen Verhältnissen zeigen. Irrtümer sind negative Wahrheiten (man vermenge dieses nicht mit der Wahrheit negativer Sätze), eine Widerlegung ist ein negativer Beweis; allein ich besorge, mich hierbei zu lange aufzuhalten. Es ist meine Absicht nur, diese Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird sich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abschnitt einige Aussichten geben.

3.

Die Begriffe der realen Entgegensetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktischen Weltweisheit. Untugend *(demeritum)* ist nicht lediglich eine Verneinung, sondern eine negative Tugend *(meritum negativum)*. Denn Untugend kann nur stattfinden, insofern als in einem Wesen ein inneres Gesetz ist (entweder bloß das Gewissen oder auch das Bewußtsein eines positiven Gesetzes), welchem entgegengehandelt wird, Dieses innere Gesetz ist ein positiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann bloß darum Zero sein, weil diejenige, welche aus dem Bewußtsein des Gesetzes allein fließen würde, aufgehoben wird. Es ist also hier eine Beraubung, eine reale Entgegensetzung und nicht bloß ein Mangel. Man bilde sich nicht ein, daß dieses lediglich auf die Begehungsfehler *(demerita commissionis)* und nicht zugleich auf die Unterlassungsfehler *(demerita omissionis)* gehe. Ein unvernünftig Tier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend *(demeritum)*. Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, daß es ihm widerstanden, oder vermittels eines Gegengewichts wurde das Zero oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt. Sie ist hier eine Verneinung schlechthin aus Mangel eines positiven Grundes und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menschen, der demjenigen, dessen Not er sieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier ist, wie in dem Herzen eines jeden Menschen, so auch bei ihm ein positives Gesetz der Nächstenliebe. Dieses muß überwogen

werden. Es gehört hierzu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsursachen, damit die Unterlassung möglich sei. Dieses Zero ist die Folge einer realen Entgegensetzung. Es kostet auch wirklich einigen Menschen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlassen, wozu sie die positiven Antriebe in sich bemerken; die Gewohnheit erleichtert alles, und diese Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es sind demnach die Begehungssünden von den Unterlassungssünden moralisch nicht der Art, sondern der Größe nach nur unterschieden. Physisch, nämlich den äußeren Folgen nach, sind sie auch wohl der Art nach verschieden. Derjenige, der nichts bekommt, leidet ein Übel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Übel der Beraubung. Allein was den moralischen Zustand desjenigen, dem die Unterlassungssünde zukommt, anlangt, so wird zur Begehungssünde nur ein größerer Grad der Handlung erfordert: so wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last bloß in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um sie[a]) auf die andere Seite wirklich zu bewegen. Eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, sobald sich die Bewegursachen vergrößern, den anderen verderben. Liebe und Nicht-Liebe sind eins das kontradiktorische Gegenteil vom anderen. Nicht-Liebe ist eine wahrhafte Verneinung, aber in Ansehung dessen, wozu man sich einer Verbindlichkeit zu lieben bewußt ist, ist diese Verneinung nur durch reale Entgegensetzung und mithin nur als eine Beraubung möglich. Und in einem solchen Falle ist nicht zu lieben und zu hassen nur eine Verschiedenheit in Graden. Alle Unterlassungen, die zwar Mängel einer größeren moralischen Vollkommenheit sind, aber nicht Unterlassungssünden, sind dagegen nichts als Verneinungen schlechthin einer gewissen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend.[b]) Von dieser Art sind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewisser größerer Grund der Vollkommenheit, und der Mangel äußert sich nicht um der Entgegenwirkung willen.

---

a) Kant: „es“; corr. Lasswitz.
b) Untugenden? (V.)

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenstände der praktischen Weltweisheit noch sehr erweitern. *Verbote* sind *negative Gebote, Strafen negative Belohnungen* usw. Allein meine Absicht ist für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieses Gedankens überhaupt verstanden wird. Ich bemerke wohl, daß Lesern von aufgeklärter Einsicht die bisherige Erläuterung weitläuftiger vorkommen werde, als nötig ist. Allein man wird mich entschuldigen, sobald man bedenkt, daß es sonst noch ein sehr ungelehriges Geschlecht von Beurteilern gebe, welche, indem sie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verstehen, als was darin enthalten ist, und in Ansehung deren die äußerste Weitläuftigkeit nicht überflüssig ist.

4.

Wir wollen noch ein Beispiel aus der Naturwissenschaft entlehnen. In der Natur gibt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Ursachen, deren eine die Folge der anderen durch reale Entgegensetzung aufhebt. Es ist aber oftmals ungewiß, ob es nicht vielleicht bloß die Verneinung des Mangels sei, weil eine positive Ursache fehlt, oder ob es die Folge der Opposition wahrhafter Kräfte sei, sowie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegursache oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumessen ist. Es ist z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie als ein Mangel schlechthin der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sei. Ich halte mich, soweit es zu meinem Zwecke dient, hierbei ein wenig auf. Ohne Zweifel ist die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme, und es ist leicht einzusehen, daß sie an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich sei. Ebenso leicht ist es aber zu verstehen, daß sie auch von einer positiven Ursache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entspringe, was man auch für eine Meinung vom Ursprung der Wärme annehmen mag. Man kennt keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise. Nun stimmen Erfahrung und Vernunftgründe zusammen, den Gedanken

des berühmten von Musschenbroek[a]) zu bestätigen: daß die Erwärmung nicht in der inneren Erschütterung, sondern in dem wirklichen Übergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere bestehe, obgleich dieser Übergang vermutlich mit einer inneren Erschütterung begleitet sein mag, imgleichen diese erregte Erschütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf diesen Fuß, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewissen Raum im Gleichgewichte ist, sind sie verhältnisweise gegeneinander weder kalt noch warm. Ist dieses Gleichgewicht gehoben, so ist diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnisweise gegen den Körper,[b]) der dadurch desselben beraubt wird, kalt, dieser dagegen heißt, insofern er in jenen diese Materie der Wärme[c]) überläßt, in Ansehung desselben warm. Der Zustand in dieser Veränderung heißt bei jenem Erwärmung, bei diesem Erkältung, bis alles wiederum im Gleichgewichte ist.

Nun ist wohl nichts natürlicher zu gedenken, als daß die Anziehungskräfte der Materie dieses subtile und elastische Flüssige so lange in Bewegung setzen und die Masse der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewicht ist, wenn nämlich die Räume in dem Verhältnis der Anziehungen, die daselbst wirken, damit angefüllt sind. Und hier fällt es deutlich in die Augen, daß eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Masse der[d]) anderen erfüllt war, und daß die Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in dem wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung ist. Allein hier würde die Einführung dieser Benennung ohne Nutzen und nicht viel besser als ein Wortspiel sein. Meine Absicht ist hierbei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es ist lange bekannt, daß die magnetischen Körper zwei einander entgegenstehende Enden haben, die man Pole

---

a) Der Leydener Professor Pieter van Musschenbroek (1692—1761). Kant bezieht sich auf das Cap. XXVI: *De igne* von dessen (1747 von Gottsched ins Deutsche übersetzten) *Elementa Physicae*.

b) „Körper“, hinzugesetzt von Lasswitz.

c) Lasswitz vermutet: „in jene Materie diese Wärme.“

d) Kant: „des“.

nennt und deren der eine den gleichnamigen Punkt an dem anderen zurückstößt und den anderen anzieht. Allein der berühmte Professor Aepinus[a]) zeigte in einer Abhandlung von der Ähnlichkeit der elektrischen Kraft mit der magnetischen, daß elektrisierte Körper bei einer gewissen Behandlung ebensowohl zwei Pole an sich zeigen, deren einen er den positiven, den anderen den negativen Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andere zurückstößt. Diese Erscheinung wird am deutlichsten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektrischen Körper nahe genug gebracht wird, doch so, daß sie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den schnellen, die in einem zusammenhängenden Mittelraum oder in der Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiß, daß verschiedene Erdgrüfte inwendig desto stärkeren Frost zeigen, je mehr draußen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und Matthias Bel,[b]) der die im karpatischen Gebirge beschreibt, fügt hinzu, daß es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen sei, ihr Getränk kalt zu machen, wenn sie es in die Erde verscharren und ein schnell brennendes Feuer darüber machen. Es scheint, daß die Erdschicht in dieser Zeit auf der oberen Fläche nicht positiv warm werden könne, ohne in etwas größerer Tiefe die Negative davon zu sein. Boerhave[c]) führt sonst an, daß das Feuer der Schmiedeherde in einem gewissen Abstande Kälte verursacht habe. In der freien Luft über der Erdfläche scheint ebensowohl diese Entgegen-

---

a) Aepinus, geb. 1724 in Rostock, gest. 1802 in Dorpat, längere Zeit Professor der Physik und Direktor des Kadettenkorps in Petersburg. Sein *Sermo academicus de similitudine etc.* erschien ebend. 1758, übersetzt im *Hamburgischen Magazin Bd. XXII* (1759).

b) Ungarischer Theologe (1684—1749), schrieb eine vierbändige Notitia Hungariae nova historico-geographica. Viennae 1735—1742.

c) Berühmter Leydener Chemiker (1668—1738). Seine Schrift: *De mercurio experimenta* (1733/36) erschien übersetzt 1753 im *Hamburg. Magazin der gesammelten Schriften für Unterricht und Vergnügen.*

setzung, vornehmlich bei den schnellen Veränderungen, zu herrschen. Herr Jacobi[a]) führt irgendwo in dem Hamburg. Magazin an, daß bei der strengen Kälte, die oftmals weit gestreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche ansehnliche Plätze zwischen inne liegen, wo es temperiert und gelinde ist. Ebenso fand Herr Aepinus bei der Röhre, deren ich gedachte, daß von dem positiven Pol des einen Endes bis zum negativen des anderen in gewissen Weiten die positiv- und negativ-elektrischen Stellen abwechselten. Es scheint, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer anderen gleichsam die Wirkung eines negativen Pols, d. i. Kälte eben dadurch zu veranlassen, und auf diesen Fuß wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer anderen Gegend zu vermehren dienen, gleichwie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallener Stab plötzlich im Wasser abgekühlt wird, die Wärme des anderen Endes zunimmt.*) Demnach hört der

---

a) Johann Friedrich Jacobi (1712—1791), 1735 Magister der Philosophie in Göttingen, später Prediger in Hannover und anderen Orten. Der betr. Aufsatz befindet sich ebenfalls im *Hamburg. Magazin* (Bd. XXI).

---

*) Die Versuche, um sich der entgegengesetzen Pole der Wärme gewiß zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzustellen sein. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fußes, welche an beiden Enden ein paar Zoll senkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn sie mit Weingeist angefüllt und auf der einen Seite derselbe angesteckt würde, indem in dem anderen Ende das Thermometer stände, würde sich meinem Vermuten nach diese negative Entgegensetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einseitige Erkältung die Wirkung auf der anderen Seite wahrzunehmen, sich des Salzwassers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite gestoßenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieser Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünsche angestellt zu sehen, aller Wahrscheinlichkeit nach die Erklärung der künstlichen Kälte und Wärme bei den Auflösungen gewisser vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich nämlich: daß der Unterschied dieser Erscheinungen vornehmlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüssigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zusammengenommen vor der Vermischung austrug. Im ersteren Falle, behaupte ich, werden sie Wärme, im zweiten Kälte

Unterschied der Wärmepole alsbald auf, wenn die Mitteilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, sich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Professor Aepinus nur einerlei Elektrizität zeigt, sobald sie den Funken gezogen hat. Vielleicht daß auch die große Kälte der oberen Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, sondern einer positiven Ursache beizumessen ist, nämlich, daß sie in Ansehung der Wärme nach dem Maße negativ wird, als die untere Luft und Boden es positiv sind. Überhaupt scheinen die magnetische Kraft, die Elektrizität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen. Alle insgesamt können durch Reiben erregt werden, und ich vermute, daß die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit durch eine geschickte Behandlung ebensowohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die schiefe Fläche des Galilei, der Perpendikel des Huygens, die Quecksilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläserne Prisma des Newton haben uns den Schlüssel zu großen Naturgeheimnissen gegeben. Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der

am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da sie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, ist nicht allein mehr attraktivische Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in sich zieht, als vorher in einem gleichen Raum, sondern es ist auch zu vermuten: daß das Anziehungsvermögen größer werde als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indessen daß vielleicht die Ausspannungskraft des verdichteten Äthers nur so wie bei der Luft im Verhältnis der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in großer Naheit in viel größerer Proportion stehen als der umgekehrten der Entfernungen. Auf solche Weise wird die Mischung, wenn sie mehr Dichtigkeit hat als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zusammengenommen, in Ansehung der benachbarten Körper das Übergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen und, indem sie das Thermometer desselben beraubt, Kälte blicken lassen. Alles aber wird umgekehrt vor sich gehen, wenn die Mischung ein dünneres Medium gibt. Denn indem sie eine Menge Elementarfeuers fahren läßt, so ziehen es benachbarte Materien an und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Versuche entspricht nicht immer den Vermutungen. Wenn aber die Versuche nicht lediglich eine Sache des Ohngefährs sein sollen, so müssen sie durch Vermutung veranlaßt werden.

Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.

Dritter Abschnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenstände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, sind nur die ersten Blicke, die ich auf einen Gegenstand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beispielen, die begreiflich genug sind, zu allgemeinen Sätzen hinaufsteigt, so hat man Ursache, äußerst besorgt zu sein, daß sich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiß wohl, daß ein dergleichen Geständnis eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist für diejenigen, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber ohne das mindeste Bedauern über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntnis, wie die metaphysische ist, für viel gemäßer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemaßter Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdann gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.

1.

Jedermann versteht leicht, warum etwas nicht ist, insofern nämlich der positive Grund dazu mangelt; aber

wie dasjenige, was da ist, aufhöre zu sein, dieses ist so leicht nicht verstanden. Es existiert z. E. anjetzo in meiner Seele die Vorstellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, diesen Gegenstand zu gedenken. Diese Vorstellung, welche war, hört in mir auf zu sein, und der nächste Zustand ist das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hiervon angeben, daß darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlassen hätte, ihn zu bewirken, so wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterschieden; denn es ist eben hiervon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geschieht, könne unterlassen werden, d. i. aufhören könne zu sein.

Ich sage demnach: *ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen*, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, ebensowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist. Der Grund hiervon ist in dem vorigen enthalten. Es sei a gesetzt, so ist nur $a - a = 0$; d. i. nur insofern ein gleicher, aber entgegengesetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden ist, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beispiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Teil auf, ohne daß eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich ist, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegensetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der durch die Tätigkeit der Seele wirklich gewordenen Vorstellungen und Begierden stimmt damit sehr wohl zusammen. Man empfindet es in sich selbst sehr deutlich, daß, um einen Gedanken voll Gram bei sich vergehen zu lassen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich große Tätigkeit erfordert wird. Es kostet wirkliche Anstrengung, eine zum Lachen reizende lustige Vorstellung zu vertilgen, wenn man sein Gemüt zur Ernsthaftigkeit bringen will. Eine jede Abstraktion ist nichts anderes als eine Aufhebung gewisser klarer Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wieviel Tätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die *Abstraktion* eine *negative Aufmerksamkeit* nennen, das ist, ein wahrhaftes Tun und Handeln, welches

derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu ebensowenig Anstrengung einer Kraft erfordert werden als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nötig ist.

Ebendieselbe Notwendigkeit eines positiven Grundes zu Aufhebung eines inneren Akzidenz der Seele zeigt sich in der Überwindung der Begierden, wobei man sich der oben angeführten Beispiele bedienen kann. Überhaupt aber, auch außer den Fällen, da man sich dieser entgegengesetzten Tätigkeit sogar bewußt ist und die wir angeführt haben, hat man keinen genugsamen Grund, sie alsdann in Abrede zu ziehen, wenn wir sie nicht klar in uns bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tiger. Dieser Gedanke verliert sich, und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechsel der Vorstellungen eben keine besondere Bestrebung der Seele in sich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorstellungen aufzuheben. Allein welche bewunderungswürdige Geschäftigkeit ist nicht in den Tiefen unseres Geistes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen sehr viel sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird. Die Beweistümer davon sind jedermann bekannt; man mag unter diesen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir lesen, so muß man darüber erstaunen. Man kann unter anderen hierüber die Logik des Reimarus[a]) nachsehen, welcher hierüber Betrachtung anstellt. Und so ist zu urteilen, daß das Spiel der Vorstellungen und überhaupt aller Tätigkeiten unserer Seele, insofern ihre Folgen, nachdem sie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der anderen ist, zufolge den gewissen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen

a) *Reimarus, Vernunftlehre, Hamburg und Kiel 1756.* § 35.

die hier angeführte Regel beruht, so wird man alsbald inne: daß, was die Aufhebung eines existierenden Etwas anlangt, unter den Akzidenzien der geistigen Naturen desfalls kein Unterschied sein könne von den Folgen wirksamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich daß sie niemals anders aufgehoben werden als durch eine wahre entgegengesetzte Bewegkraft eines anderen; und ein inneres Akzidenz, ein Gedanke der Seele, kann nicht aufhören zu sein ohne eine wahrhaft tätige Kraft eben desselben denkenden Subjekts. Der Unterschied betrifft hier nur die verschiedenen Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sind, indem der Zustand der Materie niemals anders als durch äußere Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine innere Ursache verändert werden kann; die Notwendigkeit der Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe.

Ich bemerke nochmals, daß es ein betrügerischer Begriff sei, wenn man die Aufhebung der positiven Folgen der Tätigkeit unserer Seele glaubt verstanden zu haben, wenn man sie Unterlassungen nennt. Es ist überaus merkwürdig, daß, je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urteile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen. Daß ich jetzt einen gewissen Gedanken nicht habe, ist, wenn er vorher auch nicht gewesen ist, daraus freilich verständlich genug, wenn ich sage: Ich unterlasse dieses zu denken; denn dieses Wort bedeutet alsdann den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heißt es aber: Woher ist ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? so ist die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieses Nichtsein ist nunmehr eine Beraubung und das Unterlassen hat anjetzt einen ganz anderen Sinn,*) nämlich die Aufhebung einer Tätigkeit, die kurz vorher war. Dieses ist aber die Frage, die ich tue und bei der ich mich durch ein Wort nicht so leicht abspeisen lasse. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutsamkeit nötig, damit

*) Dieser Sinn selbst kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

man nicht fälschlich etwas Verneinendes für positiv halte, welches leicht geschieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entstehen und Vergehen von Etwas, das da positiv ist. Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erschöpft ist, ist kein negatives Entstehen, d. i. es gründet sich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch sie entsteht, entgegengesetzt ist. Denn die Fortdauer einer Flamme ist nicht die Dauer einer Bewegung, die schon da ist, sondern die beständige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunstteilchen.*) Demnach ist das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, sondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Ursache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdann nicht als ein Aufheben einer existierenden Sache, sondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Position (der weiteren Absonderung) muß angesehen werden. Doch genug hiervon. Ich schreibe dieses, um den Versuchen in dergleichen Art von Erkenntnis Anlaß zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrenen würden freilich mehr Erläuterung zu fordern berechtigt sein.

2.

Die Sätze, die ich in dieser Nummer vorzutragen gedenke, scheinen mir von der äußersten Wichtigkeit zu sein. Vorher aber muß ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Größen eine Bestimmung hinzutun, welche ich mit Bedacht oben beiseite gesetzt habe, um die Gegenstände einer angestrengten Aufmerksamkeit nicht zu sehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegensetzung nur erwogen, insofern sie Bestimmungen, deren eine die Negative der anderen ist, wirklich in einem und ebendemselben Dinge setzen; z. E. Bewegkräfte ebendesselben Körpers nach einander gerade entgegengesetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderseitigen Folgen, nämlich die Bewegungen, wirklich

---

*) Ein jeder Körper, dessen Teile sich plötzlich in Dunst verwandeln und also die Zurückstoßung ausüben, die dem Zusammenhange entgegengesetzt ist, sprüht Feuer von sich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zusammendrückung war, behende frei wird und sich ausbreitet.

auf. Daher will ich für jetzt diese Entgegensetzung die wirkliche nennen *(oppositio actualis)*. Dagegen nennt man mit Recht solche Prädikate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen und eins die Folge des anderen unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des anderen, insofern ein jedes so beschaffen ist, daß es doch entweder die Folge des anderen oder wenigstens etwas, was ebenso bestimmt ist wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die mögliche heißen (*oppositio potentialis*). Beide sind real, d. i. von der logischen Opposition unterschieden, beide sind in der Mathematik beständig im Gebrauche, und beide verdienen es auch in der Philosophie zu sein. An zwei Körpern, die gegeneinander in ebenderselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können diese Kräfte, da sie sich im Stoße beiden Körpern mitteilen, eine der anderen Negative genannt werden, und zwar im ersteren Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften voneinander entfernen, ist eine der anderen Negative; allein da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mitteilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder ebensoviel Kraft, als in dem anderen Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung wie jener bewegt wäre, stieße, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem Nächstfolgenden von allen Gründen der realen Entgegensetzung in der Welt und nicht bloß von denen, die den Bewegkräften zukommen, verstehen. Um aber auch von den übrigen ein Beispiel zu geben, so würde man sagen können, daß die Lust, die ein Mensch hat, und eine Unlust, die ein anderer hat, in potentialer Entgegensetzung stehen, wie sie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der anderen aufheben, indem bei diesem realen Widerstreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere seiner Lust gemäß schafft. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verstande real entgegengesetzt sind, ganz allgemein nehme, so verlange man von mir nicht, daß ich durch Beispiele in Concreto die Begriffe jederzeit augenscheinlich mache. Denn ebenso klar und faßlich, wie alles, was zu den Bewegungen gehört, der Anschauung

kann gemacht werden, so schwer und undeutlich sind bei uns die Realgründe, die nicht mechanisch sind, um die Verhältnisse derselben zu ihren Folgen in der Entgegensetzung oder Zusammenstimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzutun:

Der **erste Satz** ist dieser. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insofern sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addiert und real entgegengesetzte voneinander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

Alle Veränderung besteht darin, daß entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, insofern der Grund derselben ebensowohl wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein Entstehen. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero = 0 gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge = A. Ich sage aber, daß, wenn A entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch $-A$ entspringen müsse, d. i. daß kein natürlicher Grund einer realen Folge sein könne, ohne zugleich ein Grund einer anderen Folge zu sein, die die Negative von ihr ist.*) Denn dieweil die Folge Nichts = 0 ist, außer insofern der Grund gesetzt ist, so enthält die Summe der Position in der Folge nicht mehr, als in dem Zustande der Welt enthalten war, insofern sie den Grund dazu enthielt.[a]) Es enthielt aber dieser Zustand von derjenigen Position, die in der Folge ist, das Zero, das heißt, in dem vorigen Zustande war die Position nicht, die in der Folge anzutreffen ist; folg-

*) So wie z. E. im Stoße eines Körpers auf einen anderen die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geschieht, und wie niemand aus einem Kahne einen anderen schwimmenden Körper nach einer Gegend stoßen kann, ohne selbst nach der entgegengesetzten Richtung getrieben zu werden.

a) Kant: „enthielte"; corr. Tieftrunk.

lich kann die Veränderung, die daraus fließt, im Ganzen der Welt nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen auch nicht anders als dem Zero gleich sein. Da nun einerseits die Folge positiv und $= A$ ist, gleichwohl aber der ganze Zustand des Universums wie vorher in Ansehung der Veränderung A soll Zero $= 0$ sein, dieses aber unmöglich ist, außer insofern $A - A$ zusammenzunehmen ist, so fließt[a]): daß niemals eine positive Veränderung natürlicherweise in der Welt geschehe, deren Folge nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegensetzung, die sich aufhebt, bestehe. Diese Summe gibt aber Zero $= 0$, und vor der Veränderung war sie ebenfalls $= 0$, sodaß sie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Positivem besteht, ist die Folge $= 0$. Es war aber der Zustand des gesamten Grundes nach der vorigen Nummer nicht bloß $= A$, sondern $A - A = 0$. Also ist nach der Art zu schätzen, die ich hier voraussetze, die Position in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will diesen Satz, der mir wichtig zu sein scheint, zu erläutern suchen. In den Veränderungen der Körperwelt steht er als eine schon längst bewiesene mechanische Regel fest. Sie wird so ausgedrückt: *Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.*[b]) Aber ob man diese Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphysischen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, so beruht seine Richtigkeit doch in der Tat auf diesem Grunde. Denn das Gesetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweise die Grundlage ausmacht, entlehnt seine Wahrheit bloß von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläuftig sein dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beschäftigen, in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechanisch

a) sc. daraus.

b) Deutsch: Die Quantität der Bewegung, wenn man die nach gleicher Richtung gehenden Kräfte summiert und die nach entgegengesetzter abzieht, wird durch deren wechselseitige Wirksamkeit (Zusammenstoß, Druck, Anziehung) nicht verändert. (V.)

sind, z. E. derer in unserer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, ist ihrer Natur nach schwer, wie überhaupt diese Wirkungen sowohl als ihre Gründe bei weitem so faßlich und anschauend deutlich nicht können dargestellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, soviel es mir möglich zu sein scheint, hierin Licht zu verschaffen suchen.

Die Verabscheuung ist ebensowohl was Positives als die Begierde. Die erste ist eine Folge einer positiven Unlust, wie diese die positive Folge einer Lust ist. Nur[a]) insofern wir an ebendemselben Gegenstande Lust und Unlust zugleich empfinden, so sind die Begierden und Verabscheuungen desselben in einer wirklichen Entgegensetzung. Allein insofern ebenderselbe Grund, der an einem Objekte Lust veranlaßt, zugleich der Grund einer wahren Unlust an anderen wird, so sind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabscheuungen, und es ist der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Opposition damit steht, ob diese gleich nur potential ist. Sowie die Bewegungen der Körper, die in derselben geraden Linie in entgegengesetzter Richtung sich voneinander entfernen, ob sie gleich einer des anderen Bewegung selber aufzuheben nicht bestrebt sind, dennoch eine als die Negative der[b]) anderen angesehen wird, weil sie potential einander entgegengesetzt sind. Diesem nach, ein so großer Grad der Begierde in jemand zum Ruhme entspringt, ein ebenso großer Grad des Abscheues entsteht zugleich in Beziehung auf das Gegenteil, und dieser Abscheu ist zwar nur potential, solange noch die Umstände nicht in der wirklichen Entgegensetzung in Ansehung der Ruhmbegierde stehen; gleichwohl ist durch ebendieselbe Ursache der Ruhmbegierde ein positiver Grund eines gleichen Grades der Unlust in der Seele festgesetzt, insofern sich die Umstände der Welt denen entgegengesetzt zutragen möchten, die die erstere begünstigen.*) Wir

*) Um deswillen mußte der stoische Weise alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl großer sinnlicher Lust enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe großer Unzufriedenheit und des Mißvergnügens pflanzt, die nach dem abwechselnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Wert der ersteren aufheben können.

a) Kant: „nun“. b) Kant: „des“.

werden bald sehen, daß es in dem vollkommensten Wesen nicht so bewandt sei, und daß der Grund seiner höchsten Lust sogar alle Möglichkeit der Unlust ausschließe.

Bei den Handlungen des Verstandes finden wir sogar, daß, in je höherem Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, sodaß das Positive, was bei einer solchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegensetzung verbunden ist, die, wenn man alles nach der erwähnten Art zu schätzen zusammennimmt, den Grad des Positiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der **zweite Satz** ist folgender: *Alle Realgründe des Universums, wenn man diejenigen summiert, welche einstimmig sind, und die voneinander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Fazit, das dem Zero gleich ist.* Das Ganze der Welt ist an sich selbst nichts, außer insofern es durch den Willen eines anderen etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existierenden Realität, insofern sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero $= 0$ gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältnis auf den göttlichen Willen ein Fazit gibt, das positiv ist, so wird gleichwohl dadurch das Wesen einer Welt nicht aufgehoben. Aus diesem Wesen aber fließt notwendigerweise, daß die Existenz desjenigen, was in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sei. Also ist die Summe des Existierenden in der Welt in Verhältnis auf denjenigen Grund, der außer ihr ist, positiv, aber in Verhältnis der inneren Realgründe gegeneinander dem Zero gleich. Da nun in dem ersten Verhältnisse niemals eine Entgegensetzung der Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen stattfinden kann, so ist in dieser Absicht keine Aufhebung, und die Summe ist positiv. Weil aber in dem zweiten Verhältnisse das Fazit Zero ist, so folgt, daß die positiven Gründe in einer Entgegensetzung stehen müssen, in welcher sie betrachtet und summiert Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe diese zwei Sätze in der Absicht vorgetragen, um den Leser zum Nachdenken über diesen Gegenstand

einzuladen. Ich gestehe auch, daß sie für mich selbst nicht licht genug noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen sind. Indessen bin ich gar sehr überführt, daß unvollendete Versuche, im abstrakten Erkenntnisse problematisch vorgetragen, dem Wachstum der höheren Weltweisheit sehr zuträglich sein können; weil ein anderer sehr oft den Aufschluß in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft als derjenige, der ihm dazu Anlaß gibt und dessen Bestrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieser Sätze scheint mir eine gewisse Würde an sich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derselben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntnis nicht so leicht ist.

Ich will indessen noch einigen Mißdeutungen vorzukommen suchen. Man würde mich ganz und gar nicht verstehen, wenn man sich einbildete, ich hätte durch den ersten Satz sagen wollen, daß überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieses ist so ganz und gar nicht mein Sinn, daß auch die zum Beispiel angeführte mechanische Regel gerade das Gegenteil verstattet. Denn durch den Stoß der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt bald vermindert, wenn man sie für sich betrachtet, allein das Fazit, nach der zugleich beigefügten Art geschätzt, ist dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegensetzungen sind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo also eine Vermehrung stattfindet. Allein nach der einmal zur Richtschnur angenommenen Schätzung müssen doch auch diese voneinander abgezogen werden.

Ebenso muß man bei der Anwendung dieses Satzes auf unmechanische Veränderungen urteilen. Ein gleicher Mißverstand würde es sein, wenn man sich einfallen ließe, daß nach ebendemselben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachsen könnte. Denn es wird ja durch diesen Satz gar nicht geleugnet, daß die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicherweise sollte vermehrt werden können. Überdem besteht in diesem Conflictus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Teil derselben

ganz offenbar bloß durch den Streit der Kräfte in einem regelmäßigen Laufe erhalten wird. Und es ist immer ein großer Mißverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Größe der Vollkommenkeit als einerlei ansieht. Wir haben oben gesehen, daß Unlust ebensowohl positiv sei wie Lust; wer würde sie aber eine Vollkommenheit nennen?

3.

Wir haben schon angemerkt, daß es oftmals schwer sei auszumachen, ob gewisse Verneinungen der Natur bloße Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen seien aus der Realentgegensetzung zweier positiven Gründe. In der materialen Welt sind die Beispiele hiervon häufig. Die zusammenhängenden Teile eines jeden Körpers drücken gegeneinander mit wahren Kräften (der Anziehung), und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Raumesinhalts sein, wenn nicht ebenso wahrhafte Tätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken. Ebenso ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materialen Welt ausdehnen. Es ist eben nicht nötig, daß, wenn wir glauben in einer gänzlichen Untätigkeit des Geistes zu sein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sei als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit dem Bewußtsein offenbaren. Saget dem gelehrtesten Manne in den Augenblicken, da er müßig und ruhig ist, daß er etwas erzählen und von seiner Einsicht soll hören lassen! Er weiß nichts und ihr findet ihn in diesem Zustande leer, ohne bestimmte Erwägungen oder Beurteilungen. Gebt ihm nur Anlaß durch eine Frage, oder durch eure eigenen Urteile! Seine Wissenschaft offenbart sich in einer Reihe von Tätigkeiten, die eine solche Richtung haben, daß sie ihm und euch das Bewußtsein dieser seiner Einsicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Ansehung des Bewußtseins Zero war, so mußten sie einander insofern entgegengesetzt

gewesen sein. So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege in drohender Stille, bis, wenn ein verräterischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her alles verwüstet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um sich zu befreien. Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: Die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist. In der Tat müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Tätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervortun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen enthalten, soviel ihrer natürlicherweise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Tätigkeit beizumessen. Man kann diese Urteile als Erläuterungen des ersten Satzes der vorigen Nummer ansehen.

In moralischen Dingen ist das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine positive Folge von mehr Größe nicht jederzeit ein Beweis von einer größeren Tätigkeit, die in der Richtung auf diese Folge angewandt worden. Gebet einem Menschen zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. E. Geldgeiz! Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden; die Folge ist von zwei Graden, soviel als er wohltätig und hilfreich sein wird. Gedenket euch einen anderen von drei Graden Geldbegierde und von sieben Graden Vermögen, nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln! Die Handlung wird vier Grade groß sein, als soviel nach dem Streite seiner Begierde er einem anderen Menschen nützlich sein wird. Es ist aber unstreitig, daß, insofern die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkürlich kann angesehen werden, der moralische Wert der Handlung des ersteren größer sei als

des zweiten, obzwar, wenn man sie durch die lebendige Kraft schätzen wollte, die Folge in dem letzteren Falle jene übertrifft. Um deswillen ist es Menschen unmöglich, den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schließen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht.

4.

Wenn man es wagen will, diese Begriffe auf die so gebrechliche Erkenntnis anzuwenden, welche Menschen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdann nicht unsere äußersten Bestrebungen? Da wir die Grundlage zu diesen Begriffen nur von uns selbst hernehmen können, so ist es in den mehrsten Fällen dunkel, ob wir diese Idee eigentlich oder nur vermittels einiger Analogie auf diesen unbegreiflichen Gegenstand übertragen sollen. Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung und Aufschub seinem Fürsten die Antwort gab: Je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem und, was er redet, darauf pocht er. In dem höchsten Wesen können keine Gründe der Beraubung oder einer Realentgegensetzung stattfinden. Denn weil in ihm und durch ihn[a]) alles gegeben ist, so ist durch den Allbesitz der Bestimmungen in seinem eigenen Dasein keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen ist das Gefühl der Unlust kein Prädikat, welches der Gottheit geziemend ist. Der Mensch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenstande, ohne das Gegenteil positiv zu verabscheuen, d. i. nicht allein so, daß die Beziehung seines Willens das kontradiktorische Gegenteil der Begierde, sondern ihr Realentgegengesetztes (Abscheu), nämlich eine Folge aus positiver Unlust ist. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, seinen Schüler wohl zu ziehen, ist ein jeder Erfolg, der seinem Begehren nicht gemäß ist, ihm positiv entgegen und ein Grund der Unlust. Die Verhältnisse der Gegenstände auf den göttlichen Willen sind von ganz anderer Art. Eigentlich ist kein äußeres Ding ein Grund weder der Lust noch Unlust in demselben; denn er hängt

a) es? (Lasswitz).

nicht im mindesten von etwas anderem ab, und es wohnt dem durch sich selbst Seligen nicht diese reine Lust bei, weil das Gute außer ihm existiert, sondern es existiert dieses Gute darum, weil die ewige Vorstellung seiner Möglichkeit und die damit verbundene Lust ein Grund der vollzogenen Begierde ist. Wenn man die konkrete Vorstellung von der Natur des Begehrens alles Erschaffenen hiermit vergleicht, so wird man gewahr, daß der Wille des Unerschaffenen wenig Ähnliches damit haben könne; welches denn auch in Ansehung der übrigen Bestimmungen demjenigen nicht unerwartet sein wird, welcher dieses wohl faßt, daß der Unterschied in der Qualität unermeßlich sein müsse, wenn man Dinge vergleicht, deren die einen für sich selbst nichts sind, das andere aber,[a]) durch welches allein alles ist.

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die[b]) so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten, so sehe ich schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Notwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Teilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc., und diese Verknüpfung des Grundes

a) hinzuzudenken: „das“ (durch etc.).
b) Kant: „die, indem sie“; Lasswitz bloß: „indem sie“.

mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes und, indem sie schon in ihm befaßt wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden; den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurteilt werden.

Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, daß, **weil Etwas ist, etwas anderes sei?** Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde. Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur; denn, wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, daß die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geistes enthalten ist. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist *etwas ganz anderes*. Indessen durch das eine wird das andere gesetzt. Der Zustand, in welchem ich den Namen *Stagirit* höre, ist etwas, dadurch wird etwas anderes, nämlich mein Gedanke von einem Philosophen gesetzt. Ein Körper A ist in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von A ist etwas, die von B ist etwas anderes, und doch wird durch die eine die andere gesetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Willen zergliedern, soviel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existierende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei, und so in den übrigen Fällen. Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in

ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann[a]) ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen. Gelegentlich merke ich nur an, daß die Einteilung des Herrn Crusius[b]) in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnisgrunde, und da ist leicht einzusehen, daß, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schließen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und vorausvermuten kann. Nach unseren Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel.

Die erstere sehe ich deutlich ein vermittels des Satzes vom Widerspruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes setze, dadurch das Prädikat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerspricht. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines anderen aufgehoben werde, da diese mit jener doch nicht im Widerspruche steht, das ist eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit voraussetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegensetzung steht, so kann ich die Aufhebung der Bewegungen schon verstehen; alsdann habe ich aber eine Realentgegensetzung auf eine andere gebracht. Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde, und ob man

---

a) Kant: „denn“.
b) In dessen *Metaphysik § 34 ff., Logik § 140 ff.*

etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unserer Erkenntnis in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsere Erkenntnis[a]) von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt,[a]) deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen[b]) gelangen können.

---

a) Kant: „Erkenntnisse", daher Lasswitz: „Erkenntnisse — endigen".

b) Kant: „Frage", corr. Rosenkranz.

IV.

Untersuchung

über

die Deutlichkeit der Grundsätze

der

natürlichen Theologie und der Moral.

Zur Beantwortung der Frage,
welche die Königliche Akademie der Wissenschaften
zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.[a])

---

a) Aus Lucrez *De rerum natura* I, 402 f.: Aber dem spähenden Geiste sind diese Spuren zu schwach, um durch sie das übrige sicher zu erkennen.

Zusammen mit der Abhandlung Mendelssohns, die den ersten Preis erhielt, abgedruckt in:

Dissertation qui a remporté le prix proposé par L'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Prusse, sur La Nature, Les Espèces et Les Degrés de l'Evidence avec les pièces qui ont concouru. A Berlin chez Haude et Spener, Libraires du Roi et de l'Académie. MDCCLXIV (S. 67 ff.)

Einleitung.

Die vorgelegte Frage ist von der Art, daß, wenn sie gehörig aufgelöset wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muß. Wenn die Methode feststeht, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntnis kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muß, anstatt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsekten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; sowie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber diese Abhandlung selber haben sollen, in welcher der Metaphysik ihr wahrer Grad der Gewißheit samt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, soll gewiesen werden? Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik, so ist das Urteil desselben ebenso unsicher, als die Wissenschaft bis dahin gewesen ist, welche dadurch hofft, einigen Bestand und Festigkeit zu bekommen, und es ist alles verloren. Ich werde daher sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung sein lassen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philosophen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe ist, noch auf Definitionen, die so oft trügen, verlassen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfältig[a]) und behutsam sein. Einiges, welches man noch unsicher finden möchte, wird von der Art sein, daß es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise gebraucht wird.

---

a) Hartenstein setzt statt dessen das modernere „einfach"; s. jedoch Überschrift von § 4.

Erste Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewissheit in der mathematischen Erkenntnis zu gelangen, mit der in der philosophischen.

§ 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen *synthetisch*, die Philosophie aber *analytisch*.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wege kommen, entweder durch die *willkürliche Verbindung* der Begriffe oder durch *Absonderung* von derjenigen Erkenntnis, welche durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik faßt niemals anders Definitionen ab als auf die erstere Art. Man gedenkt sich z. E. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschließen, sodaß die entgegenstehenden Seiten nicht parallel sind, und nennt diese Figur ein *Trapezium*. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinkligen Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen anderen Fällen offenbar durch die *Synthesin*.

Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muß ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muß diese

Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahierte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und untereinander zusammenhalten, ob nicht zum Teil eins[a]) die anderen in sich schließe. Wollte ich hier synthetisch auf eine Definition der Zeit zu kommen suchen, welch ein glücklicher Zufall müßte sich ereignen, wenn dieser Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte!

Indessen, wird man sagen, erklären die Philosophen bisweilen auch synthetisch und die Mathematiker analytisch: z. E. wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkürlicherweise gedenkt und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber: dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern, wenn sie ja Erklärungen heißen sollen, so sind es nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe will beigelegt wissen. Leibniz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytisch erklärt, ich gestehe es, aber es ist auch jederzeit ein Fehler gewesen. So hat Wolff[b]) die Ähnlichkeit in der Geometrie mit philosophischem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derselben auch die in der Geometrie vorkommende zu befassen. Er hätte es immer können unterwegens lassen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreises einschließen, gegenseitig gleich sind,[c]) und die Seiten, die sie einschließen, einerlei Verhältnis haben, so kann dieses allemal als die Definition der Ähnlichkeit der Figuren angesehen werden, und so mit den übrigen Ähnlichkeiten der Räume. Dem Geometra ist an der allgemeinen Definition der Ähnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es ist ein Glück für die

---

a) Kant: „eine die andere", corr. Hartenstein.
b) In seinen *Elementa matheseos universae* (Halae 1717) I 96.
c) „sind", Zusatz Hartensteins.

Mathematik, daß, wenn bisweilen durch eine übelverstandene Obliegenheit der Meßkünstler sich mit solchen analytischen Erklärungen einläßt, doch in der Tat bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch seine nächsten Folgerungen im Grunde die mathematische Definition ausmachen; sonst würde diese Wissenschaft ebendemselben unglücklichen Zwiste ausgesetzt sein als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu tun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind, wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als *gegeben* nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an. Bisweilen werden ihm philosophische Erklärungen aus anderen Wissenschaften gegeben, vornehmlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüssigkeit. Allein alsdann entspringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, sondern wird daselbst nur gebraucht. Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.

§ 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto*, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen *in abstracto*.

Da wir hier unsere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, so berufe ich mich wegen des gegenwärtigen *zuerst* auf die Arithmetik, sowohl die allgemeine von den unbestimmten Größen als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältnis der Größe zur Einheit bestimmt ist. In beiden werden zuerst anstatt der Sachen selbst ihre Zeichen mit den besonderen Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse usw. gesetzt, und hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sicheren Regeln verfahren durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen und mancherlei Veränderung, sodaß die bezeichneten Sachen selbst hierbei

gänzlich aus den Gedanken gelassen werden, bis endlich beim Beschlusse die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. Zweitens, in der Geometrie, um z. E. die Eigenschaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man statt aller möglichen sich innerhalb demselben schneidenden Linien zwei zieht. Von diesen beweiset man die Verhältnisse und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien in concreto.

Vergleicht man hiermit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anderes als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Teilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntnis die Sache selbst vor Augen haben muß und genötigt ist, sich das Allgemeine in abstracto vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. Wenn z. E. der Meßkünstler dartun will, daß der Raum ins Unendliche teilbar sei, so nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwischen zwei Parallelen senkrecht steht, und zieht aus einem Punkt einer dieser gleichlaufenden Linien andere, die solche schneiden. Er erkennt an diesem Symbolo mit größter Gewißheit, daß die Zerteilung ohne Ende fortgehen müsse. Dagegen wenn der Philosoph etwa dartun will, daß ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehe, so wird er sich erstlich versichern, daß er überhaupt ein Ganzes aus Substanzen sei, daß bei diesen die Zusammensetzung ein zufälliger Zustand sei, ohne den sie gleichwohl existieren können, daß mithin alle Zusammensetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, so doch, daß die Substanzen, daraus er besteht, existieren; und da dasjenige, was von einem Zusammengesetzten bleibt, wenn alle Zusammensetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach ist, daß der Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Hier können weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch läßt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln

an die Stelle der abstrakten Betrachtung setzen, sodaß man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der klareren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeine muß in abstracto erwogen werden.

§ 3.

In der Mathematik sind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche[a]) Sätze, in der Philosophie aber unzählige.

Der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes usw. sind zum mindesten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft. Ich weiß wohl, daß manche Meßkünstler die Grenzen der Wissenschaften vermengen und in der Größenlehre bisweilen philosophieren wollen, weswegen sie dergleichen Begriffe noch zu erklären suchen, obgleich die Definition in solchem Falle gar keine mathematische Folge hat. Allein es ist gewiß, daß ein jeder Begriff in Ansehung einer Disziplin unauflöslich ist, der, er mag sonst können erklärt werden oder nicht, es in dieser Wissenschaft wenigstens nicht bedarf. Und ich habe gesagt, daß deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verstande, daß ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematischen Erkenntnis gehörte; gesetzt, daß sie auch sonst möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkürliche Verbindung ein Objekt, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird.

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, welcher Unterschied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Disziplinen, vornehmlich in der Metaphysik, ist eine jede Zergliederung, die geschehen kann, auch nötig; denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntnis als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man sieht gleich zum voraus, daß es unvermeidlich sei, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und

a) Original: „unermeßliche“, corr. Tieftrunk.

für sich selbst oder für uns sein werden, und daß es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, daß allgemeine Erkenntnisse von so großer Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt sein sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöst werden können, z. E. der Begriff einer *Vorstellung*, das *Nebeneinander* oder *Nacheinander sein*, andere nur zum Teil, wie der Begriff vom *Raume*, von der *Zeit*, von dem mancherlei *Gefühle* der menschlichen Seele, dem Gefühl des *Erhabenen*, des *Schönen*, des *Ekelhaften* usw., ohne deren genaue Kenntnis und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, daß die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich sei. Ich gestehe, daß die Erklärungen von der *Lust* und *Unlust*, der *Begierde* und dem *Abscheu* und dergleichen unzählige niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden, und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesamt sich zerlegen ließen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: daß alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig *unerweisliche Sätze* zum Grunde, welche, wenn sie gleich anderwärts noch eines Beweises fähig wären, dennoch in dieser Wissenschaft als unmittelbar gewiß angesehen werden: *Das Ganze ist allen Teilen zusammengenommen gleich; zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein* usw. Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disziplinen aufzustellen, damit man gewahr werde, daß keine anderen als so augenscheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgesetzt werden, alles übrige aber strenge bewiesen werde.

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet

sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen[a]) Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, solange sich eine solche Art der Erkenntnis erweitern wird. Denn welches Objekt es auch sei, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebensoviel unerweislichen Sätzen, welche dann auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sei, so sehe ich deutlich ein, daß, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuvörderst durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, daß darin vieles außerhalb einander sei, daß dieses Viele nicht Substanzen seien, denn ich will nicht die Dinge im Raume, sondern den Raum selber erkennen, der Raum nur drei Abmessungen haben könne usw. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie in concreto betrachtet, um sie anschauend zu erkennen; allein sie lassen sich niemals beweisen. Denn woraus sollte dieses auch geschehen können, da sie die ersten und einfachsten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objekte nur haben kann, wenn ich ihn[b]) anfange zu gedenken? In der Mathematik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum weil mein Begriff des Objekts durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären soll, gegeben ist, muß dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurteile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allererst suche, so kann er aus diesem Begriffe so gar nicht bewiesen werden, daß er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntnis und Definition dadurch zu erzeugen. Also werde ich erste

---

a) Original: „unermeßlichen", corr. Tieftrunk.

b) sc. den Raum; Rosenkranz und Hartenstein: „es" (sc. das Objekt).

Grundurteile vor aller philosophischen Erklärung der Sachen haben müssen, und es kann hierbei nur der Fehler vorgehen, daß ich dasjenige nur für ein uranfängliches Merkmal ansehe, was noch ein abgeleitetes ist. In der *folgenden Betrachtung* werden Dinge vorkommen, die dieses außer Zweifel setzen werden.

§ 4.

Das Objekt der Mathematik ist leicht und einfältig, der Philosophie aber schwer und verwickelt.

Da die Größe den Gegenstand der Mathematik ausmacht und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sei, so *leuchtet deutlich* in die Augen, daß diese Erkenntnis auf wenigen und sehr klaren Grundlehren der allgemeinen Größenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist) beruhen müsse. Man *sieht auch* daselbst die Vermehrung und Verminderung der Größen, ihre Zerfällung[a]) in gleiche Faktoren bei der Lehre von den Wurzeln aus einfältigen und wenig Grundbegriffen entspringen. *Einige wenige* Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Größenkenntnis auf die Geometrie. Man darf zum Beispiel nur die leichte Faßlichkeit eines arithmetischen Gegenstandes, der eine ungeheure Vielheit in sich begreift, mit der viel schwereren Begreiflichkeit einer philosophischen Idee, darin man nur wenig zu erkennen sucht, zusammenhalten, um sich davon zu überzeugen. Das Verhältnis einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen daß die Weltweisen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten *d. i. ihren einfachen* und bekannten Begriffen noch bis jetzt nicht haben verständlich machen können. Das ist: der Qualitäten, die das eigentliche Objekt der Philosophie ausmachen, sind *unendlich vielerlei*, deren Unterscheidung überaus viel erfordert; imgleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesin gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen und so auf Folgerungen zu kommen. Ich weiß, daß es viele gibt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Mathesis sehr

a) Original: „Zerfallung"; corr. Lasswitz.

leicht finden. Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diese Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, daß man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt.

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen.

Die Metaphysik ist nichts anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematischen Erkenntnis in Vergleichung mit der Philosophie dargetan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphysik gelten. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntnis in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in betracht dessen kann man mit dem Bischof Warburton[a]) sagen: daß nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Teilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntnis der Größen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anderes, und die Nutzbarkeit davon ist unermeßlich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objekts, z. E. eines Triangels, Zirkels usw. an; in der Metaphysik muß ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was

---

a) William Warburton, geb. 1698 zu Newark, gest. 1779 zu Gloucester.

ich von dem Dinge erkenne, daß es[a]) vielmehr fast jederzeit das letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn gibt; in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren; ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Augustinus[b]) sagte: Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand fragt, weiß ich's nicht. Hier müssen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einschränkung vor sich gehen, und ich getraue mir zu sagen, daß, ob man gleich viel Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt, so hilft sie uns wenig oder nichts, denn auch ohne sie versteht man dieses Wort genug, um es nicht zu verwechseln. Hätte man so viele richtige Definitionen, als in Büchern unter diesem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht schließen und Folgerungen daraus ableiten können! Allein die Erfahrung lehrt das Gegenteil.

In der Philosophie und namentlich in der Metaphysik kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädikate unmittelbar gewiß sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sei, so würde ich doch mit Gewißheit sagen können, daß eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, daß diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, daß mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei usw. Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewußtsein der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen

---

a) besser „sie“ (sc. die Definition).

b) In seinen *Confessiones XI, 14:* Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me.

verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein solange auch ohne sie dasjenige, was man sucht, aus einigen unmittelbar gewissen Merkmalen desselben Dinges kann gefolgert werden, so ist es unnötig, eine Unternehmung, die so schlüpfrig ist, zu wagen. In der Mathematik ist dieses, wie man weiß, ganz anders.

In der Mathematik ist die Bedeutung der Zeichen sicher, weil man sich leichtlich bewußt werden kann, welche man ihnen hat erteilen wollen. In der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insonderheit haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer insofern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden. Weil aber bei sehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verschiedenheit versteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, so muß man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung desselben nach dem Redegebrauch sich genau zu schicken scheint, mit großer Behutsamkeit achthaben, ob es auch wirklich einerlei Begriff sei, der hier mit ebendemselben Zeichen verbunden worden. Wir sagen: ein Mensch *unterscheidet* das Gold vom Messing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sei, die in dem anderen ist. Man sagt außerdem: das Vieh *unterscheidet* ein Futter vom anderen, wenn es das eine verzehrt und das andere liegen läßt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterscheiden gebraucht, ob es gleich im ersteren Falle soviel heißt als den *Unterschied erkennen*, welches niemals geschehen kann, ohne zu *urteilen*; im zweiten aber nur anzeigt, daß bei unterschiedlichen Vorstellungen *unterschiedlich gehandelt* wird, wo eben nicht nötig ist, daß ein Urteil vorgehe. Wir wir denn am Viehe nur gewahr werden, daß es durch verschiedene Empfindungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich ist, ohne daß es im mindesten über die Übereinstimmung oder Verschiedenheit urteilen darf.

Aus allem diesem fließen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewißheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie sind von denen sehr verschieden, die man bis daher befolgt hat, und verheißen einen dermaßen glücklichen

Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem anderen Wege niemals hat erwarten können. Die erste und vornehmste Regel ist diese: daß man ja nicht von Erklärungen anfange, es müßte denn etwa bloß die Worterklärung gesucht werden, z. E.: notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist. Aber auch da sind nur wenig Fälle, wo man so zuversichtlich den deutlich bestimmten Begriff gleich zu Anfange festsetzen kann. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiß ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urteile von dem Objekte zu erwerben, auch ohne sich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urteilen deutlich darbietet, allererst einräumen muß. Die zweite Regel ist: daß man die unmittelbaren Urteile von dem Gegenstande in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders aufzeichnet,[a]) und nachdem man gewiß ist, daß das eine in dem anderen[b]) nicht enthalten sei, sie sowie die Axiome der Geometrie als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. Hieraus folgt, daß man in den Betrachtungen der Metaphysik jederzeit dasjenige besonders aufzeichne,[c]) was man gewiß weiß, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Versuche von ungewissen Erkenntnissen machen kann, um zu sehen, ob sie nicht auf die Spur der gewissen Erkenntnis führen dürften, so doch, daß man sie nicht mit den ersteren vermengt. Ich führe die anderen Verhaltungsregeln nicht an, die diese Methode mit jeder anderen vernünftigen gemein hat, und schreite nur[d]) dazu, sie durch Beispiele deutlich zu machen.

Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen,

---

a) Hartenstein und Akademie: „auszeichnet“.

b) Original: „eine in der anderen“; corr. Tieftrunk.

c) Original: „auszeichne“ (so auch Rosenkranz, Hartenstein); vgl. Anmerkung a). d) „nun“? [V.]

allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beispiel

der einzig sicheren Methode der Metaphysik an der Erkenntnis der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der ersten Betrachtung am Ende des zweiten Paragraphen mit wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerst hier zum Grunde zu legen: daß ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Ohne daß ich ausmache, was ein Körper sei, weiß ich doch gewiß, daß er aus Teilen besteht, die existieren würden, wenn sie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Substanz ein abstrahierter Begriff ist, so ist er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es ist auch nicht einmal nötig, sie Substanzen zu nennen; genug, daß hieraus mit größter Gewißheit gefolgert werden kann, ein Körper bestehe aus einfachen Teilen, wovon die augenscheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig ist. Nun kann ich vermittels untrüglicher Beweise der Geometrie dartun, daß der Raum nicht aus einfachen Teilen bestehe, wovon die Argumente genugsam bekannt sind. Demnach ist eine bestimmte Menge der Teile eines jeden Körpers, die alle einfach sind, und eine gleiche Menge Teile des Raums, den er einnimmt, die alle zusammengesetzt sind. Hieraus folgt, daß ein jeder einfache Teil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun: Was heißt einen Raum einnehmen? so werde

ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, daß, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: daß ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten Körper widersteht, bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widerstand aber ist die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es ist aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn sie äußert einen Widerstand, d. i. eine einer äußeren Kraft entgegengesetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muß seinen einfachen Teilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die ersten Elemente darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiß ist, nämlich: dasjenige ist ausgedehnt, was für sich *(absolute)* gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, daß sonst außer ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich ein schlechterdings einfaches Element, so ist, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit anderen) gesetzt wird, unmöglich, daß in ihm vieles sich außerhalb einander befände und es *absolute* einen Raum einnehme. Daher kann es nicht ausgedehnt sein. Da aber eine gegen viel äußerliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Ursache ist, daß das Element einen Raum einnimmt, so sehe ich, daß daraus wohl eine Vielheit in seiner äußeren Handlung, aber keine Vielheit in Ansehung innerer Teile fließe, mithin es darum nicht ausgedehnt sei, weil es in dem Körper *(in nexu cum aliis)*[a]) einen Raum einnimmt.

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenscheinlich zu machen, wie seicht die Beweise der Metaphysiker seien, wenn sie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung der Gewohnheit gemäß getrost Schlüsse

a) „In Verbindung mit anderen." A. d. H.

machen, welche verloren sind, sobald die Definition trügt. Es ist bekannt, daß die meisten *Newtonianer* noch weiter als *Newton* gehen und behaupten, daß die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder, wie sie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich lasse die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiß viel Grund für sich hat, dahingestellt sein. Allein ich behaupte, daß die Metaphysik zum mindesten ihn nicht widerlegt habe. Zuerst sind Körper voneinander *entfernt*, wenn sie einander *nicht berühren*. Dieses ist ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verstehe ich unter dem Berühren? so werde ich inne, daß, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerstande der Undurchdringlichkeit eines anderen Körpers urteile, daß ich ihn berühre. Denn ich finde, daß dieser Begriff ursprünglich aus dem Gefühl entspringt, wie ich auch durch das Urteil der Augen nur vermute, daß eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerstande der Impenetrabilität es allererst gewiß weiß. Auf diese Weise, wenn ich sage: ein Körper wirkt in einen *entfernten* unmittelbar, so heißt dieses soviel: er wirkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittels der Undurchdringlichkeit. Es ist aber hierbei gar nicht abzusehen, warum dieses unmöglich sein soll, es müßte denn jemand dartun, die Undurchdringlichkeit sei entweder die einzige Kraft eines Körpers oder könne wenigstens mit keiner anderen unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittels der Impenetrabilität zu tun. Da dieses aber niemals bewiesen ist und dem Ansehen nach auch schwerlich wird bewiesen werden, so hat zum wenigsten die Metaphysik gar keinen tüchtigen Grund, sich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indessen lasset die Beweisgründe der Metaphysiker auftreten. Zuvörderst erscheint die Definition: Die unmittelbare gegenseitige Gegenwart zweier Körper ist die Berührung. Hieraus folgt: wenn zwei Körper ineinander unmittelbar wirken, so berühren sie einander. Dinge, die sich berühren, sind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar ineinander usw. Die Definition ist erschlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart ist eine Berührung, sondern nur die vermittels der Impenetrabilität, und alles übrige ist in den Wind gebaut.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beispiele, daß man viel von einem Gegenstande mit Gewißheit sowohl in der Metaphysik wie in anderen Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sei, erklärt worden, und von beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiermit das Verfahren der Philosophen, sowie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden! Die allerabgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicherweise zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, den sie durchaus nachahmen wollen. Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder anderen Wissenschaft. In der Geometrie und anderen Erkenntnissen der Größenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Dasein überhaupt, von der Notwendigkeit und Zufälligkeit usw., lauter Begriffe, zu denen eine große Abstraktion und Aufmerksamkeit gehört, vornehmlich da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterschied nicht muß aus der Acht gelassen werden. Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich anfangs und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, daß sie das Geheimnis, gründlich zu denken, dem Meßkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, daß diese durchs *Zusammensetzen* Begriffe erwerben, da jene es durch *Auflösen* allein tun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philosophen den natürlichen Weg der gesunden Vernunft einschlagen werden, zuerst dasjenige, was sie gewiß von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wissen, aufzusuchen, ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen; wenn sie nur aus diesen sicheren Datis schließen, wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs

achthaben, ob der Begriff selber, ohnerachtet sein Zeichen einerlei ist, nicht hier verändert sei: so werden sie vielleicht nicht soviel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die sie darlegen, werden von einem sicheren Wert sein. Von dem letzteren will ich noch ein Beispiel anführen. Die mehrsten Philosophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im tiefen Schlafe haben mögen. Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewußt ist. Nun zeigen einige Erfahrungen, daß wir auch im tiefen Schlafe Vorstellungen haben, und da wir uns deren nicht bewußt sind, so sind sie dunkel gewesen. Hier ist das Bewußtsein von zwiefacher Bedeutung. Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewußt, daß man sie habe, oder, daß man sie gehabt habe. Das erstere bezeichnet die Dunkelheit der Vorstellung, sowie sie in der Seele ist; das zweite zeigt weiter nichts an, als daß man sich ihrer nicht erinnere. Nun gibt die angeführte Instanz lediglich zu erkennen, daß es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, daß sie im Schlafe nicht sollten mit Bewußtsein klar gewesen sein; wie in dem Exempel des Herrn Sauvage[a]) von der starrsüchtigen Person, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indessen wird dadurch, daß man gar zu leicht ans Schließen geht, ohne vorher durch Aufmerksamkeit auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriffe seine Bedeutung gegeben zu haben, in diesem Falle ein vermutlich großes Geheimnis der Natur mit Achtlosigkeit übergangen: nämlich daß vielleicht im tiefsten Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden; denn man hat keinen anderen Grund zum Gegenteil, als daß man dessen sich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweist.

Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen ver-

---

a) François Boissier de Sauvage de la Croix, Mediziner und Botaniker (1706—1767) in: *Betrachtungen über die Seele in der Erstarrung und Schlafwanderung, Hamburger Magazin, VII, 489—512.*

holfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphysischen Gewissheit.

§ 1.

Die philosophische Gewißheit ist überhaupt von anderer Natur als die mathematische.

Man ist gewiß, insofern man erkennt, daß es unmöglich sei, daß eine Erkenntnis falsch sei. Der Grad dieser Gewißheit, wenn er *objective* genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Notwendigkeit einer Wahrheit an; insofern er aber *subjective* betrachtet wird, so ist er insofern größer, als die Erkenntnis dieser Notwendigkeit mehr Anschauung hat. In beider Betrachtung ist die mathematische Gewißheit von anderer Art als die philosophische. Ich werde dieses auf das augenscheinlichste dartun.

Der menschliche Verstand ist, sowie jede andere Kraft der Natur, an gewisse Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verstand die Begriffe regellos verknüpft, sondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urteilt, daß dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewußt ist. Nun gelangt erstlich die Mathematik zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen: was sie sich in ihrem Objekte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung und hat weiter gar keine Bedeutung als die, so ihm die Definition gibt. Vergleicht man hiermit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will. Denn der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urteilt, daß zu dem

ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen, ich beziehe mich desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. Zweitens betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen ihre allgemeine Erkenntnis unter den Zeichen *in concreto,* die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer *in abstracto.* Dieses macht einen namhaften Unterschied aus in der Art beider, zur Gewißheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnismittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, daß man keinen Begriff aus der Acht gelassen, daß eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei usw. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, daß sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntnis, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntnis, zu nichts als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muß in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann; alsdann aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.

Hier ist nun dargetan worden: daß die Gründe, daraus man abnehmen kann, daß es unmöglich sei, in einer gewissen philosophischen Erkenntnis geirrt zu haben, an sich selber niemals denen gleichkommen, die man in der mathematischen vor sich hat. Allein außer diesem ist auch die Anschauung dieser Erkenntnis, soviel die Richtigkeit anlangt, größer in der Mathematik als in der Weltweisheit; da in der ersteren das Objekt in sinnlichen Zeichen *in concreto,* in der letzteren aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei weitem nicht so groß sein kann als der ersteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ist daher diese Evidenz noch größer, obgleich in der Buchstabenrechnung die Gewißheit ebenso zuverlässig ist.

§ 2.

Die Metaphysik ist einer Gewißheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewißheit in der Metaphysik ist von ebenderselben Art wie in jeder anderen philosophischen Erkenntnis, wie diese denn auch nur gewiß sein kann, insofern sie den allgemeinen Gründen, die die erstere liefert, gemäß ist. Es ist aus Erfahrung bekannt, daß wir durch Vernunftgründe auch außer der Mathematik in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiß werden können. Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunfteinsichten angewandte Philosophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt sein.

Irrtümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird. Eine große Menge Falschheiten, ja fast alle insgesamt haben diesem letzteren Vorwurfe ihren Ursprung zu danken. Ihr wißt einige Prädikate von einem Dinge gewiß. Wohlan, legt diese zum Grunde eurer Schlüsse, und ihr werdet nicht irren. Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl seid ihr nicht sicher, daß ihr alles wißt, was dazu erfordert wird, und da ihr sie dessenungeachtet wagt, so geratet ihr in Irrtümer. Daher ist es möglich, den Irrtümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definitionen so leicht anzumaßen. Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Teil einer gewissen Folge schließen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluß auf die ganze Folge zu ziehen, so gering als auch der Unterschied zu sein scheint. Ich gebe zu, daß der Beweis gut sei, in dessen Besitz man ist, darzutun, daß die Seele nicht Materie sei. Hütet euch aber daraus zu schließen, daß die Seele nicht von materialer Natur sei. Denn hierunter versteht jedermann nicht allein, daß die Seele keine Materie sei, sondern auch nicht eine solche einfache Substanz, die ein Element der Materie sein könne. Dieses erfordert einen besonderen Beweis, nämlich: daß dieses denkende Wesen nicht so wie ein körperliches Element im Raume sei, durch Undurchdringlichkeit, noch

mit anderen zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne; wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei.

§ 3.

Die Gewißheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner anderen Art als in jeder anderen vernünftigen Erkenntnis außer der Mathematik.

In unseren Tagen hat die Philosophie des Herrn Crusius*) vermeint, der metaphysischen Erkenntnis eine ganz andere Gestalt zu geben, dadurch daß er dem Satze des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz aller Erkenntnis zu sein, daß er viel andere unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze einführte und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter anderen gezählt: Was ich nicht existierend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muß irgendwo und irgendwann sein u. dgl. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, imgleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht soweit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewißheit der Metaphysik hieraus abnehmen können.

---

*) Ich habe nötig gefunden, der Methode dieser neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu tun. Sie ist in kurzem so berühmt geworden, sie hat auch in Ansehung der besseren Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst, daß es ein wesentlicher Mangel sein würde, wo von der Metaphysik überhaupt die Rede ist, sie mit Stillschweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, ist lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterschied in einzelnen Sätzen ist noch nicht genug, einen wesentlichen Unterschied einer Philosophie von der anderen zu bezeichnen.

Alle wahren Urteile müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urteil wahr, wenn das Prädikat mit dem Subjekte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, daß etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urteil wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urteile enthält, heißt: Einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: Keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urteile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt, daß sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittels eines Zwischenmerkmals eingesehen werden. Alle andere sind erweislich. Ein Körper ist teilbar, ist ein erweislicher Satz; denn man kann durch Zergliederung, und also mittelbar die Identität des Prädikats und Subjekts zeigen: der Körper ist zusammengesetzt, was aber zusammengesetzt ist, ist teilbar, folglich ist ein Körper teilbar. Das vermittelnde Merkmal ist hier: zusammengesetzt sein. Nun gibt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Diese stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; insofern sie indessen zugleich Gründe von anderen Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft. Z. E.

Ein Körper ist zusammengesetzt, ist ein unerweislicher Satz, insofern das Prädikat als ein unmittelbares und erstes Merkmal in dem Begriffe des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materialen Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn, wie wir oben erwähnt haben, sind sie der Stoff zu Erklärungen und die Data, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat Crusius recht, wenn er andere Schulen der Weltweisheit tadelt, daß sie an diesen materialen Grundsätzen vorbeigegangen seien und sich bloß an die formalen gehalten haben. Denn aus diesen allein kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logische Verhältnis anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können, und unter diesen Sätzen müssen einige die ersten sein. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Wert materialer oberster Grundsätze einräumen, wenn sie nicht für jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind. Ich halte aber dafür, daß verschiedene von denen, die Crusius anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten.

Was aber die oberste Regel aller Gewißheit, die dieser berühmte Mann aller Erkenntnis und also auch der metaphysischen vorzusetzen gedenkt, anlangt: Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr usw., so ist leicht einzusehen, daß dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntnis sein könne. Denn wenn man gesteht, daß kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als für wahr halten könne, so gibt man zu verstehen, daß gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei und daß die Erkenntnis unerweislich sei. Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständnis, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß sie wahr sind.

Die Metaphysik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die der[a]) Meßkunst. In beiden geschieht das

a) Original: „als die“, corr. Hartenstein.

Formale der Urteile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs. In beiden sind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur, da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber ebenso sicher sein können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist ebensowohl eine zur Überzeugung nötige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größeren Anschauung teilhaftig.

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewissheit, deren die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig sind.

§ 1.

Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit sind der größten philosophischen Evidenz fähig.

Es ist erstlich die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen anderen möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliche seiner Art ist. Das Objekt der natürlichen Religion ist die alleinige erste Ursache; seine Bestimmungen werden so bewandt sein, daß sie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechselt werden. Die größte Überzeugung aber ist möglich, wo es schlechterdings notwendig ist, daß diese und keine anderen Prädikate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Bestimmungen ist es mehrenteils schwer, die wandelbaren Bedingungen seiner Prädikate aufzufinden. Daher das schlechterdings notwendige Wesen ein Objekt von der Art ist, daß, sobald man einmal auf die echte Spur seines Begriffes gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehrsten anderen philosophischen Kenntnisse zu versprechen scheint. Ich kann bei diesem

Teil der Aufgabe nichts anderes tun, als die mögliche philosophische Erkenntnis von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläufig sein, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweisen über diesen Gegenstand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der sich hier dem Metaphysiker[a]) darbietet, ist die schlechterdings notwendige Existenz eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: *ob es möglich sei, daß ganz und gar nichts existiere?* Wenn er nun inne wird, daß alsdann gar kein *Dasein* gegeben ist, auch *nichts zu denken*, und keine *Möglichkeit* stattfinde, so darf er nur den Begriff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings notwendigen Wesens festsetzen. Allein ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, sobald das Dasein des einigen vollkommensten und notwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die größten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da notwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen *Allgegenwart* bestimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Wesen, von welchem alles andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen anderen der Welt den *Ort* bestimmen werde, *sich selber aber* keinen Ort unter ihnen, indem es alsdann mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen *Orten, wo die Dinge sind.* Ebenso sehe ich ein, daß, indem die aufeinander folgenden Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimme, mithin daß in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage: Gott sieht das Künftige vorher, so heißt dieses nicht so viel: Gott sieht dasjenige, was in *Ansehung seiner künftig* ist, sondern: was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, daß die Erkenntnis

a) Original: „der Metaphysik“, corr. Tieftrunk; vgl. das folgende „er“ (2 Zeilen weiter).

des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern daß er sie alle als wirkliche Dinge des Universums erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein *Analogon* der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntnis von Gott sehr gewiß sein. Allein das Urteil über seine freien Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, kann[a]) in dieser Wissenschaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben oder eine, die moralisch ist.

§ 2.

Die ersten Gründe der Moral sind nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch[b]) bekannt ist, und wie entfernt man also davon sein müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nötige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern. Man soll dieses oder jenes tun und das andere lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Notwendigkeit der Handlung aus und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas tun (als ein Mittel), wenn ich etwas anderes (als einen Zweck) will; oder ich soll unmittelbar etwas anderes (als einen Zweck) tun und wirklich machen. Das erstere könnte man die Notwendigkeit der Mittel *(necessitatem problematicam)*, das zweite die Notwendigkeit der Zwecke *(necessitatem legalem)* nennen. Die erstere Art der Notwendigkeit zeigt gar keine Ver-

---

a) Original: „können"; corr. Hartenstein.
b) Original: „nach", corr. Tieftrunk.

bindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, wie[a]) ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem anderen vorschreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Teile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Notwendigkeit hat als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind solange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, solange sie nicht einem an sich notwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll z. E. die gesamte größte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäß handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muß dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar notwendig und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, daß eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich sein müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welche es[b]) auch sei,[c]) möglich zu erkennen und zu schließen, was man solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde.

Und nun kann ich mit wenigem anzeigen, daß, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe, ich überzeugt worden bin, daß die Regel: Tue das Voll-

a) wenn? (Hartenstein.)
b) Original: „welches“, corr. Hartenstein.
c) seien? (Lasswitz.)

kommenste, was durch dich möglich ist, der erste *formale Grund* aller Verbindlichkeit zu *handeln* sei, sowie der Satz: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu *unterlassen* ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urteile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fließt allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind.

Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das *Wahre* vorzustellen, die *Erkenntnis*, dasjenige aber, das *Gute* zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis, für sich betrachtet, angetroffen wird, gibt, also gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen). Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfacheren Empfindungen des Guten entspringe. Allein ist dieses[a]) einmal einfach, so ist das Urteil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfachen Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so gibt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne daß sie[b]) auf eine versteckte Art ein gewisses andere Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heißt, enthält, so ist die Notwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. Z. E.: Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen

---

a) sc. das Gefühl oder „diese“ (sc. die Empfindung)?
b) Original: „es“; corr. Tieftrunk.

und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch, d. i. vermittels der Zurückführung auf die Notwendigkeit einer anderen vollkommenen Handlung bewiesen, sondern unter der allgemeinen Regel guter Handlungen unmittelbar subsumiert. Vielleicht, daß mein angezeigtes Beispiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache dartut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist, die ich vielleicht schon überschritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollständigkeit, die ich wohl wünschte. Es ist eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet. Diese Häßlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachteile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: Tue das, was dem Willen Gottes gemäß ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht. Man muß ebensowohl in der praktischen Weltweisheit wie in der theoretischen nicht so leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht ist. Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus ist zu ersehen, daß, ob es zwar möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch größer als der spekulativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide.

* * *

Nachschrift.

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urteile der Königlichen Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mich zu hoffen, daß die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objekts von einiger Bedeutung seien. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornehmlich da dieser Mangel auf den Fall der günstigen Aufnahme leichtlich kann ergänzt werden.

V.

M. Immanuel Kants

Nachricht

von der

Einrichtung seiner Vorlesungen

in dem

Winterhalbenjahre von 1765—1766.

Königsberg,
bey Johann Jacob Kanter.

Alle Unterweisung der Jugend hat dieses Beschwerliche an sich, daß man genötigt ist, mit der Einsicht den Jahren vorzueilen und, ohne die Reife des Verstandes abzuwarten, solche Erkenntnisse erteilen soll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entspringen die ewigen Vorurteile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist als irgend ein anderer Eigendünkel und unheilbarer als die Unwissenheit. Gleichwohl ist diese Beschwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer sehr ausgeschmückten bürgerlichen Verfassung die feineren Einsichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören und Bedürfnisse werden, die ihrer Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichsam zum Entbehrlich-Schönen desselben gezählt werden sollten. Indessen ist es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in diesem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einstimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntnis dieser ist, daß sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urteilen und durch diese zu Begriffen gelangt, daß darauf diese Begriffe in Verhältnis mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittels der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung ebendenselben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird also erwartet, daß er an seinem Zuhörer erstlich den *verständigen*, dann den *vernünftigen* Mann und endlich den *Gelehrten* bilde. Ein solches Verfahren hat den Vorteil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeiniglich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat und,

wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist, wobei seine Gemütsfähigkeit noch so unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studierte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.

Die Regel des Verhaltens also ist diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und sein Wachstum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurteilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können. Von diesen Urteilen oder Begriffen soll er zu den höheren und entlegeneren keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fußsteig der niedrigeren Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; alles aber derjenigen Verstandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Übung in ihm notwendig hat hervorbringen müssen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an sich selbst wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei seinem Zuhörer fälschlich voraussetzt. Kurz, er soll nicht Gedanken, sondern denken lernen; man soll ihn nicht tragen, sondern leiten, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu gehen geschickt sein soll.

Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da diese aber eigentlich nur eine Beschäftigung für das Mannesalter ist, so ist kein Wunder, daß sich Schwierigkeiten hervortun, wenn man sie der ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den[a]) Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehr denkt er, er werde Philosophie lernen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt philo-

a) aus den? (V.)

sophieren lernen. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wissenschaften, die man im eigentlichen Verstande lernen kann, lassen sich auf zwei Gattungen bringen: die historischen und mathematischen. Zu den ersteren gehören außer der eigentlichen Geschichte auch die Naturbeschreibung, Sprachkunde, das positive Recht etc. etc. Da nun in allem, was historisch ist, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugnis, in dem aber, was mathematisch ist, die Augenscheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonstration etwas ausmachen, was in der Tat gegeben und mithin vorrätig und gleichsam nur aufzunehmen ist; so ist es in beiden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtnis oder den Verstand dasjenige einzudrücken, was als eine schon fertige Disziplin uns vorgelegt werden kann. Um also auch Philosophie zu[a]) lernen, müßte allererst eine wirklich vorhanden sein. Man müßte ein Buch vorzeigen und sagen können: Sehet, hier ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftig darauf, so seid ihr Philosophen. Bis man mir nun ein solches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umstand der Geschichte, oder auf den Euklides, um einen Satz der Größenlehre zu erläutern, so erlaube man mir zu sagen: daß man des Zutrauens des gemeinen Wesens mißbrauche, wenn man, anstatt die Verstandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern und sie zur künftig reiferen eigenen Einsicht auszubilden, sie mit einer dem Vorgeben nach schon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von anderen ausgedacht wäre; woraus ein Blendwerk von Wissenschaft entspringt, das nur an einem gewissen Orte und unter gewissen Leuten für echte Münze gilt, allerwärts sonst aber verrufen ist. Die eigentümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend und wird nur bei schon geübterer Vernunft in verschiedenen Stücken dogmatisch, d. i. entschieden. Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urteils, sondern nur als eine Veranlassung, selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu ur-

a) „zu“ fehlt im Original.

teilen, angesehen werden, und die Methode selbst nachzudenken und zu schließen ist es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich sucht, die ihm auch nur allein nützlich sein kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entschiedenen Einsichten als zufällige Folgen angesehen werden müssen, zu deren reichem Überflusse er nur die fruchtbare Wurzel in sich zu pflanzen hat.

Vergleicht man hiermit das davon so sehr abweichende gemeine Verfahren, so läßt sich verschiedenes begreifen, was sonst befremdlich in die Augen fällt. Als z. E., warum es keine Art Gelehrsamkeit vom Handwerke gibt, darin so viele Meister angetroffen werden als in der Philosophie; und, da viele von denen, welche Geschichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dgl. m. gelernt haben, sich selbst bescheiden, daß sie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um solche wiederum zu lehren: warum andererseits selten einer ist, der sich nicht in allem Ernste einbilden sollte, daß außer seiner übrigen Beschäftigung es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral und dgl. vorzutragen, wenn er sich mit solchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Ursache ist, weil in jenen Wissenschaften ein gemeinschaftlicher Maßstab da ist, in dieser aber ein jeder seinen eigenen hat. Imgleichen wird man deutlich einsehen, daß es der Philosophie sehr unnatürlich sei, eine Brotkunst zu sein, indem es ihrer wesentlichen Beschaffenheit widerstreitet, sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetze der Mode zu bequemen, und daß nur die Notdurft, deren Gewalt noch über die Philosophie ist, sie nötigen kann, sich in die Form des gemeinen Beifalls zu schmiegen.

Diejenigen Wissenschaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorlesungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, sind folgende:

1. **Metaphysik.** Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefaßten Schrift*) zu zeigen gesucht: daß diese Wissenschaft unerachtet der großen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch so unvollkommen und un-

*) Die zweite von den Abhandlungen, welche die K. A. d. W. in Berlin bei Gelegenheit des Preises auf das Jahr 1763 herausgegeben hat. [Gemeint ist die in unserer Ausgabe unmittelbar voraufgehende Abhandlung: Über die Deutlichkeit etc. A. d. H.]

sicher sei, weil man das eigentümliche Verfahren derselben verkannt hat, indem es nicht synthetisch, wie das von der Mathematik, sondern analytisch ist. Diesem zufolge ist das Einfache und Allgemeinste in der Größenlehre auch das Leichteste, in der Hauptwissenschaft aber das Schwerste; in jener muß es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doktrin mit den Definitionen an, in dieser endigt man sie mit denselben und so in anderen Stücken mehr. Ich habe seit geraumer Zeit nach diesem Entwurfe gearbeitet und, indem mir ein jeglicher Schritt auf diesem Wege die Quellen der Irrtümer und das Richtmaß des Urteils entdeckt hat, wodurch sie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich ist, sie zu vermeiden, so hoffe ich in kurzem dasjenige vollständig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wissenschaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich sehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfasser, dessen Lesebuch ich vornehmlich um des Reichtums und der Präzision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten,[a] in denselben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abteilung noch nicht erlaubt zu behaupten, daß er eine habe. Die zweite Abteilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln soll, entlehne ich aus den Hauptstücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige schriftliche Zusätze vollständig machen werde. Da nun in der ersteren Wissenschaft (zu welcher um der Analogie willen auch die empirische Zoologie d. i. die Betrachtung der Tiere hinzugefügt wird) alles Leben, was in unsere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Leblose überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter diese zwei Klassen gebracht werden können: so schreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wissenschaft von den all-

---

a) Über Baumgarten s. meine *Geschichte der Philosophie* (*Philos. Bibl.* 105/106) II 207 f.

gemeineren Eigenschaften aller Dinge, deren Schluß den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, imgleichen beider Verknüpfung oder Trennung und also die rationale Psychologie enthält. Hier habe ich nunmehr den großen Vorteil, nicht allein den schon geübten Zuhörer in die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen zu führen, sondern auch, indem ich das Abstrakte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Disziplinen an die Hand geben, alles in die größte Deutlichkeit zu stellen, ohne mir selbst vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererst künftig vorkommen soll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des synthetischen Vortrages ist. Zuletzt kommt die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das ist die Wissenschaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin noch eines Vorteils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Ursachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu schätzen ist, und den ich aus dieser Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiß, wie eifrig der Anfang der Kollegien von der munteren und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle allmählich etwas geräumiger werden. Setze ich nun, daß dasjenige, was nicht geschehen soll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet künftig noch immer geschehen wird: so behält die gedachte Lehrart eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, dessen Eifer auch selbst schon gegen das Ende der empirischen Psychologie ausgedunstet wäre (welches doch bei einer solchen Art des Verfahrens kaum zu vermuten ist), würde gleichwohl etwas gehört haben, was ihm durch seine Leichtigkeit faßlich, durch das Interessante annehmlich und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegenteil, wenn die Ontologie, eine schwer zu fassende Wissenschaft, ihn von der Fortsetzung abgeschreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2. **Logik.** Von dieser Wissenschaft sind eigentlich zwei Gattungen. Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes, sowie derselbe einerseits an die groben Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt. Die Logik von dieser Art ist es, welche man

im Anfange der akademischen Unterweisung aller Philosophie voranschicken soll, gleichsam die Quarantäne (wofern es mir erlaubt ist, mich also auszudrücken), welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurteils und des Irrtums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit und kann niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmäßiger werde, welches man bei der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Disziplin zusamt den Mitteln ihrer Verbesserung eingesehen werde. Auf solche Weise füge ich zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigentümliche Methode derselben bei, als ein Organon dieser Wissenschaft, welches im Anfange derselben nicht an seiner rechten Stelle sein würde, indem es unmöglich ist, die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beispiele bei der Hand sind, an welchen man sie *in concreto* zeigen kann. Der Lehrer muß freilich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wissenschaft vorträgt, damit er sich selbst danach richte, aber dem Zuhörer muß er es niemals anders als zuletzt vortragen. Die Kritik und Vorschrift der gesamten Weltweisheit als eines Ganzen, diese vollständige Logik, kann also ihren Platz bei der Unterweisung nur am Ende der gesamten Philosophie haben, da die schon erworbenen Kenntnisse derselben und die Geschichte der menschlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl als ihrer Irrtümer anzustellen und den genauen Grundriß zu entwerfen, nach welchem[a]) ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmäßig soll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der ersten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Herrn Prof. Meier,[b]) weil dieser die Grenzen der jetzt gedachten Absichten wohl vor Augen hat und zugleich Anlaß gibt, neben der Kultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des

a) Original: „welchen“.

b) Über Meier, einen Schüler Baumgartens, s. meine *Geschichte der Philosophie II 208*.

zwar gemeinen, aber tätigen und gesunden Verstandes zu begreifen, jene für das betrachtende, diese für das tätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlaß gibt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. die Ästhetik[a]) zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der anderen zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.

3. **Ethik.** Die moralische Weltweisheit hat dieses besondere Schicksal, daß sie noch eher wie die Metaphysik den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenngleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darin liegt: daß die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urteil über die sittliche Rechtmäßigkeit geradezu und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrenteils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht so verhält, kein Wunder ist, daß man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner als der Titel eines Moralphilosophen, und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten, vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präzision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studieren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche

---

a) So hier zuerst nach Baumgartens Vorgang benannt.

ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von[a]) Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei; was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.

4. **Physische Geographie.** Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, daß eine große Vernachlässigung der studierenden Jugend vornehmlich darin bestehe, daß sie frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen: so faßte ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darin angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine solche Disziplin von demjenigen Teile, worauf damals mein vornehmstes Augenmerk gerichtet war: physische Geographie. Seitdem habe ich diesen Entwurf allmählich erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abteilung mehr zusammenziehe, welche auf die physischen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die anderen Teile derselben, die noch gemeinnütziger sind, weiter auszubreiten. Diese Disziplin wird also eine physische, moralische[b]) und politische Geographie sein, worin zuerst die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen unter unzählig anderen, welche sich durch den Reiz ihrer Selten-

a) „von“ fehlt im Original.
b) Original: „physisch-moralisch-“; corr. Lasswitz.

heit oder auch durch den Einfluß, welchen sie vermittels des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wißbegierde darbieten. Dieser Teil, welcher zugleich das natürliche Verhältnis aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, ist das eigentliche Fundament aller Geschichte, ohne welches[a]) sie von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist. Die zweite Abteilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und ebenso reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen kann, und wo die untereinander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene Vergleichung uns eine große Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen und Staatsränken beruht, sondern in Verhältnis auf das, was beständiger ist und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbst die Verjüngung, wenn ich es so nennen soll, einer Wissenschaft von so weitläuftigen Aussichten nach einem kleineren Maßstabe hat ihren großen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntnis, ohne welche alles Wissen nur Stückwerk ist, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geselligen Jahrhunderte, als das jetzige ist, den Vorrat, den eine große Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntnisse von leichter Faßlichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den[b]) Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wissenschaft keine Erniedrigung ist? Zum wenigsten kann es einem Gelehrten nicht angenehm sein, sich öfters in der Verlegenheit zu sehen, worin sich der Redner Isokrates befand, welcher,

a) Original: „welche"; corr. Lasswitz.
b) Original: „die".

als man ihn in einer Gesellschaft aufmunterte, doch auch etwas zu sprechen, sagen mußte: Was ich weiß, schickt sich nicht, und, was sich schickt, weiß ich nicht.[a])

Dieses ist die kurze Anzeige der Beschäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nötig zu sein erachtet, damit man sich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen nützlich gefunden habe. *Mihi sic usus est: tibi quod opus est facto, face.* Terentius.[b])

---

a) Erzählt von *Plutarch* in dessen *Moralia* (ed. Tauchnitz 1829) *V, 144.*

b) Die Stelle lautet *Terenz, Heautontimorumenos 79* etwas verändert: Mihi sic est usus: tibi ut opus factost, face. Deutsch: „So ist mein Brauch: handle du, wie du handeln mußt.“

Register.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

T.

U.

V.

W.

Halle a. S. Druck von Otto Hendel.

Philosophische Bibliothek.
Band 46b.

Immanuel Kants
Kleinere Schriften
zur
Logik und Metaphysik.

Zweite Auflage.

Herausgegeben
von
Karl Vorländer.

Zweite Abteilung:
Die Schriften von 1766—86.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1905.

Einleitung.

Während die erste Abteilung von Kants „Kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik" nur Schriften aus der vorkritischen Periode des Philosophen brachte, die dritte und vierte nur solche aus seiner kritischen Epoche enthalten, bringt die vorliegende zweite: 1) eine aus der vorkritischen Zeit, die Träume eines Geistersehers (1766), 2) zwei aus einer Art Übergangsperiode, nämlich die lateinische Dissertation von 1770 (in deutscher Übersetzung) nebst dem kleinen Aufsatz über die Gegenden im Raume (1768), der als Vorläufer zu jener betrachtet werden kann; endlich 3) zwei aus der kritischen Periode: Was ist Aufklärung? (1784) und: Was heißt sich im Denken orientieren? (1786).

I. Träume eines Geistersehers.

A. Zur äußeren Geschichte der Schrift.

Die äußere Veranlassung zu seiner Schrift bot unserem Philosophen der durch seine Visionen und Schriften damals in halb Europa Aufsehen machende schwedische Spiritist („Geisterseher") Emanuel von Swedenborg.[1]) Geboren 1688 zu Stockholm als Sohn eines lutherischen Bischofs, erhielt Swedenborg eine gelehrte, aber fromme Erziehung und machte mehrfach große Reisen durch die verschiedensten europäischen Kulturländer. In der ersten Hälfte seines Lebens verfaßte er nur mathematisch-naturwissenschaftliche Schriften, wie er denn auch beim Stockholmer Bergwerkskollegium angestellt war. Seit

[1]) Eigentlich Swedberg. Kant schrieb ursprünglich Schwedenberg. Wir haben die seitdem gebräuchlich gewordene, auch von Kant später akzeptierte Namensform „Swedenborg" beibehalten.

der Mitte der 40er Jahre des Jahrhunderts dagegen widmete er sich ganz theosophischen Studien, deren Ergebnis das von Kant unten (S. 54 ff.) zitierte und besprochene achtbändige Werk über die „Enthüllung der himmlischen Geheimnisse" in den zwei ersten Büchern Mose war. Er starb zu London 1772. Die „Neue Kirche", die er „in göttlichem Auftrag" auf Grund der Offenbarung Johannis stiftete, zählt noch heute, besonders in England und Nordamerika, eine größere Anzahl Gemeinden, besitzt auch drei eigene Zeitschriften in englischer Sprache. Die heute auch in Deutschland wieder auftauchende theosophische Richtung scheint sich für Swedenborg zu interessieren. Nachdem der Württemberger Tafel in den Jahren 1823—42 eine deutsche Übersetzung seiner Schriften in 21 Bänden herausgegeben hatte, hat vor kurzem L. Brieger-Wasservogel eine Bearbeitung der „Theologischen Schriften" mit Einleitung usw. in Franz Diederichs' Verlag veröffentlicht.

Noch mehr fast als durch seine Schriften und sektiererischen Bestrebungen erregte Swedenborg durch die Berichte Aufsehen, die von seinem Fernsehen und seinem Verkehr mit den Seelen Verstorbener verbreitet wurden. Sie klangen so bestimmt, daß auch Kant, trotz seiner rationalistischen Grundrichtung, ein lebhaftes Interesse für den merkwürdigen Mann faßte und es sich sogar 7 Pfund Sterling — eine bei seinen damaligen finanziellen Verhältnissen sehr beträchtliche Summe — kosten ließ, die *Arcana coelestia* zu erwerben. Das Nähere geht aus seinem von uns als Beilage (S. 71—76) abgedruckten Schreiben an Fräulein von Knobloch hervor, das aller Wahrscheinlichkeit nach in das Jahr 1763 fällt.[1])

[1]) In dem Briefe, den wir nach dem Abdruck des Originals in der Akademie-Ausgabe (*Briefwechsel I, 40—45*) wiedergeben, fehlt die Jahreszahl neben dem Datum. Kants Biograph Borowski gab 1758 an, andere vermuteten 1768. Doch ergibt sich nach neueren Untersuchungen mit fast völliger Sicherheit die Zahl 1763. Der darin erwähnte Brand in Stockholm fand (nicht, wie es dort heißt, 1756, sondern) am 19. Juli 1759 statt, der holländische Gesandte von Marteville (S. 74) starb im April 1760, der „dänische Offizier" (S. 72) ging 1762 zu dem Heere des Generals St. Germain in Mecklenburg ab, und vor allem die Adressatin (Fräulein von Knobloch) vermählte sich am 22. Juli 1764 mit Hauptmann von Klingsporn.

Kant bekennt zwar darin, daß er gegenüber solchen Geistergeschichten stets auf dem Standpunkt der gesunden Vernunft gestanden habe und weder Leichtgläubigkeit noch „eine zum Wunderbaren geneigte Gemütsart“ besitze. Indessen war er (wie er erzählt) durch die von glaubwürdiger Seite als wahr bezeugten Tatsachen doch stutzig geworden, sodaß er „mit Sehnsucht“ ein neu angekündigtes Buch Swedenborgs (welches?) erwartete und es sich schon vor seinem Erscheinen bestellte. Auch hatte er sich bei mehreren Personen nach dem ihm interessanten Manne erkundigt und dabei (vgl. S. 73) durchaus günstige Auskunft über ihn erhalten. Alles das war, bei Kants schon damals hervorragender literarischer Stellung, in weiteren Kreisen bekannt geworden, und nun drängten ihn bekannte und unbekannte Freunde unter „ungestümem Anhalten“ (unten S. 4, vgl. S. 62: „die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freunde“), seinen Ansichten über die Sache öffentlichen Ausdruck zu geben. Er sah, da er „einmal durch die vorwitzige Erkundigung nach den Visionen des Schwedenbergs sowohl bei Personen, die ihn Gelegenheit hatten selbst zu kennen, als auch vermittelst einiger Korrespondenz und zuletzt durch die Herbeischaffung seiner Werke viel hatte zu reden gegeben“, ein, daß er „nicht eher vor die unablässige Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermuteten Kenntnis aller dieser Anekdoten entledigt hätte.“[1])

Von der Art der Abfassung der Schrift heißt es in dem unten zitierten Brief, daß sie „in ziemlicher Unordnung“ erfolgt sei. Das wird durch folgende Tatsache bestätigt, die uns zugleich über die Zeit der Abfassung ziemlich sicher unterrichtet. Der Zensur wurde die Schrift am 31. Januar 1766 in einem bereits gedruckten Exemplare vorgelegt, und als deshalb dem Verleger Kanter vom Senat eine Strafe von 10 Reichstalern auferlegt

---

Dazu kommt endlich, daß die S. 72 erzählte, in Gegenwart der Königin von Schweden vorgekommene „sonderbare Geschichte“ höchstwahrscheinlich mit der „gegen Ende des Jahres 1761“ passierten (*Träume,* S. 47) identisch ist.

[1]) Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 (*Briefwechsel* I, 66).

wurde, entschuldigte er sich in einer Eingabe folgendermaßen: „Es ist nämlich das Mscpt. des Mag. Kant höchst unleserlich geschrieben und wegen seiner dermaligen vorgestandenen Reise nach Goldap blätterweise zum Druck eingesandt, sodaß er bei der Korrektur soviel Neuerungen vornehmen müssen, daß dieser Traktat nur allererst, nachdem er reine abgezogen worden, in seiner jetzigen Beschaffenheit erschienen, weshalb es dieser Umstände wegen den Professoribus unmöglich gewesen, diesen Traktat zu censieren, teils aber hätten dieselben eine ganz andere Schrift censiert, wenn man sie ihnen vor der Abdruckung derselben eingehändigt hätte."[1]) Daraus läßt sich schließen, daß die Abfassungszeit der Schrift noch ganz in das Jahr 1765 fällt. Auch in dem schon oben benutzten Briefe an Mendelssohn entschuldigt Kant selbst den Umstand, daß er in seinem „kleinen und flüchtigen Versuch" den Hauptpunkt, auf den alles ankomme, nicht noch „kenntlicher bezeichnet" habe, damit, daß er „die Abhandlung bogenweise hintereinander hätte abdrucken lassen, da ich nicht immer voraussehen konnte, was zum besseren Verständnisse des Folgenden voranzuschicken wäre, und wo gewisse Erläuterungen und in der Folge wegbleiben mußten, weil sie an einen unrechten Ort würden zu stehen gekommen sein."[2])

Die Schrift erschien ursprünglich zwar anonym. Doch hat Kant von Anfang an keinen Wert darauf gelegt, die Anonymität zu bewahren, denn schon am 7. Februar 1766 bat er Mendelssohn in einem Briefe, die mitgesandten Geschenkexemplare an die Herren Lambert, Sulzer, Spalding und andere Berliner Gelehrte zu besorgen. Auch in diesem Briefe bezeichnet er seine „Träumerei" als eine „gleichsam abgedrungene Schrift", die „mehr einen flüchtigen Entwurf von der Art, wie man über dergleichen Fragen urteilen solle, als die Ausführung selber" enthalte.[3]) — Noch in dem gleichen Jahre erschienen zwei weitere Abdrucke bei Joh. Fr. Hartknoch in Riga und Mitau, der jedoch nur ein

---

[1]) Akten des akademischen Senats zu Königsberg (Zensur und verbotene Bücher betr. C. 13).

[2]) a. a. O. I, 68.

[3]) a. a. O. S. 65.

Associé von Kanter war. Die nächste Ausgabe erschien erst in der Sammlung der kleineren Schriften von 1797.

Wichtiger als diese äußeren Fragen ist natürlich die nach

B. Tendenz und Inhalt der Schrift.

Mit Recht hat man von jeher die witzige und geistvoll unterhaltende Sprache gelobt, in der die *Träume* im Gegensatz zu den späteren, weit wichtigeren, aber auch weit schwieriger lesbaren kritischen Grundwerken geschrieben sind. Dagegen ist man über den philosophischen Standpunkt, der sich in dem „zwischen Scherz und Ernst die Mitte haltenden“ Werke ausspricht, häufig im Zweifel gewesen. Und daran ist der Autor in der Tat nicht ohne Schuld. Wie steht es z. B. mit der Hauptfrage seiner Stellung zur Metaphysik? Nach dem Titel sollen die Träume des „Geistersehers“ erläutert werden durch Träume der „Metaphysik“. Daraus scheint sich schon eine im ganzen gegnerische Stellung zu ergeben. Und in der Tat macht sich auch kaum eine zweite Schrift so lustig über den anmaßenden Stolz der Schulphilosophen und die Luftbauten der Metaphysiker (vgl. im Sachregister die Artikel *Metaphysik* und *Schulen*). Auf der anderen Seite aber bekennt Kant, daß er „das Schicksal habe“, in die Metaphysik „verliebt zu sein“, wenngleich mit dem sarkastischen Beisatz: „ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann“ (S. 62); ja, er geht soweit, zwar die einzelnen Geistererzählungen in Zweifel zu ziehen, „allen zusammengenommen aber einigen Glauben beizumessen“ (43). Wie reimt sich das zusammen?

Einen völlig klaren Entscheid gibt in der Tat die Schrift selbst nicht, und insofern war der Hinweis des Autors auf ihre eilige Abfassung (s. oben) in der Tat nicht ohne Grund. Wir sind jedoch in der unter diesen Umständen günstigen Lage, daß Kant sich kurze Zeit danach, in jenem von uns schon mehrfach erwähnten Schreiben vom 8. April 1766 an Moses Mendelssohn, ausführlich über ihre Grundtendenz geäußert hat. Auch nach dessen Lektüre bleiben zwar, um dies gleich hier zu sagen, gewisse „Unstimmigkeiten“ übrig. So gesteht Kant selbst dem berühmten Philosophen der Aufklärung,

daß „wirklich der Zustand meines Gemüts hiebei widersinnisch ist und sowohl, was die Erzählung anlangt, ich mich nicht entbrechen kann, eine kleine Anhänglichkeit an die Geschichten von dieser Art als auch, was die Vernunftgründe betrifft, einige Vermutung von ihrer Richtigkeit zu nähren ungeachtet der Ungereimtheiten, welche die ersteren, und der Hirngespinste und unverständlichen Begriffe, welche die letzteren um ihren Wert bringen" (a. a. O. S. 67). Und schon vorher hat er die etwas geheimnisvoll klingende Wendung gebraucht: „Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen" (S. 66). Allein er fährt doch unmittelbar darauf fort: „Niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke." Und so brauchen wir nicht allerlei hinter seinen Worten etwa verborgene geheime Meinungen und Zwecke anzunehmen, da „die auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige ist, worin ich sicherlich niemals geraten werde", sondern wir dürfen, ja wir müssen uns (was die gesamte Kantforschung beherzigen sollte!) an dasjenige halten, was der Schriftsteller und eventuell der Briefschreiber Kant erklärt, indem wir das, was er im innersten Herzen mit sich herumgetragen, aber zu sagen „nie den Mut gefunden" hat, ruhig auf sich beruhen lassen.

Aus dem Briefe an Mendelssohn ergibt sich für seine philosophische Stellung zu Anfang des Jahres 1766 folgendes Bild: Kant hält „vornehmlich seit einiger Zeit" die Metaphysik „selbst, objektiv erwogen" keineswegs für geringwertig oder entbehrlich, ja er ist „überzeugt, daß das wahrhafte und dauernde Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme". Aber er bekämpft die Metaphysik, die gegenwärtig feil geboten werde, als aufgeblasen, schädlich und „ganz verkehrt". Sie betrachte er mit Widerwillen, ja mit einigem Haß. Ihr müsse das dogmatische Kleid abgezogen und ihre vorgegebenen Einsichten skeptisch behandelt werden. Denn „selbst die gänzliche Vertilgung aller dieser eingebildeten Einsichten könne nicht so schädlich sein als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit". Das sei zwar zunächst nur ein negativer

Nutzen, aber er bereite zum positiven vor. Die Scheineinsicht eines verderbten Kopfes bedürfe zuerst eines *Catharticon*. Er selbst sei augenblicklich mit dahin abzielenden Arbeiten beschäftigt. — Als das Grundthema seiner *Träume* bezeichnet er das Problem: „Wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art?" Darüber aber könne einerseits die Erfahrung nicht das Geringste ausmachen, andererseits die Vernunft nur erdichtete Hypothesen liefern. Auf diesem Gebiete könne man eben alles beweisen, wie er denn auch das „Blendwerk" der „Träumereien des Schwedenbergs" als „möglich" zu verteidigen sich getraue. So sei auch sein „Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation" (unten S. 23 bis 27) „eigentlich nicht eine ernstliche Meinung" von ihm, „sondern ein Beispiel, wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen". Der Brief bricht mit dem Gedanken ab, „ob es nicht hier wirklich Grenzen gebe, welche nicht durch die Schranken unserer Vernunft, nein der Erfahrung, die die Data zu ihr enthält, festgesetzt seyn". (Die Kritik der reinen Vernunft zeigt sich hier schon im Keime vorgebildet.)

Nachdem wir so Kants eigene Erklärung zu seinem Werke festgestellt haben, wird es dem Leser nicht mehr schwer sein, den philosophischen Gedankengang des letzteren, den wir im folgenden übersichtlich zu skizzieren versuchen, sich verständlich zu machen. Dafür kommt im wesentlichen nur der erste „dogmatische" Teil (S. 5—44) in Betracht, dem von S. 45—70 der kleinere „historische" folgt: sodaß in einem gewissen Widerspruch mit dem Titel — und, wie uns dünkt, auch mit der natürlich gegebenen Reihenfolge — die „Träume der Metaphysik" den „Träumen eines Geistersehers" vorangehen.

Kap. I (S. 5—16): Die Frage „Was ist ein Geist?" hat fast noch niemand ernstlich geprüft. Die Definition = „ein Wesen, das Vernunft hat" ist nichtssagend. Es stellen sich sofort die weiteren Fragen ein: Sind die sogenannten Geister materiell, d. h. nehmen sie einen undurchdringlichen Raum in der Körperwelt ein? Und

können sie im Raume wirken, ohne ihn zu erfüllen? Ferner: wo ist der Ort der Seele im menschlichen Körper? Wo ich empfinde. Also doch wohl im ganzen Körper und nicht bloß im Gehirn, wie die Weltweisen unserer Zeit predigen? Wie unterscheidet sie sich dann aber von der Materie? Worauf beruht alles Leben? Wie ist die Gemeinschaft von Körper und Geist zu denken? Und wie die „innere Tätigkeit" der Materie? Kant gefällt sich darin, alle diese, zum Teil auch heute noch in der Naturphilosophie umstrittenen, Probleme aufzuwerfen, ohne sich selbst ernstlich auf eine oder die andere Seite zu stellen. Er selbst sei „sehr geneigt, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten" (S. 15 oben). Aber zum Schluß meint er doch wieder: über diese Geheimnisse der Natur lasse sich nichts Gewisses ausmachen; er wenigstens mache sich anheischig, jedem etwaigen Gegner sein Nichtwissen zu demonstrieren. Kurz, es existiert hier — wie die Überschrift des Kapitels sagte — „ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann".

Das II. Kapitel (S. 17—32) will den „Initiaten" der Geheimphilosophie, der sich schon an den Gedanken der Möglichkeit eines aller Körperlichkeit entledigten „Geistes" gewöhnt hat, weiter in das Reich der Schatten einführen. Gibt man nämlich eine solche zu, so muß man auch die mögliche Existenz einer ganzen immateriellen oder Geisterwelt zugeben, d. i. eines großen Ganzen, das alle erschaffenen Intelligenzen umfaßt und die tote Körperwelt belebt. Wo aber fängt das organische Leben an? Welches ist z. B. der Unterschied von Pflanze und Tier? Nur die Gesetze der mechanischen Bewegung vermögen wir klar zu erkennen, die Gesetze immaterieller Kräfte sind uns unbekannt. Die menschliche Seele aber müßte dann mit beiden Welten, der materiellen und der immateriellen, verknüpft sein. — Hier schaltet nun Kant den in seinem Briefe (s. oben) charakterisierten „Versuch" ein, ein solches System einer Geisterwelt aus einer „wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung" (S. 22 unten) abzuleiten. Empfinden wir nicht eine Abhängigkeit unseres Urteils von dem Urteil anderer, ja „vom allgemeinen menschlichen Verstande" (S. 23)? Und viel-

leicht noch stärker eine solche unseres Privatwillens von einem allgemeinen Willen?[1]) eine Einwirkung der sittlichen neben den eigennützigen Antrieben (in moderner Sprache: der altruistischen neben den egoistischen Motiven)? Könnte es also nicht, entsprechend der physischen, auch eine geistig-sittliche Anziehungskraft geben? Und einen geistig-sittlichen Zusammenhang mit der Geisterwelt, der sich dann nach unserem Tode fortsetzte? — Ist aber unser Zusammenhang mit dieser ein so enger, warum sollten dann nicht auch Geister mit uns reden und uns in menschlicher Gestalt erscheinen können? So lassen sich scheinbare Vernunftgründe für alle Geistererzählungen angeben, denn metaphysische Hypothesen besitzen eine ungemeine — Biegsamkeit. Freilich, wer für die „andere" Welt besonders organisiert ist, wird meist in der gegenwärtigen nicht sehr zu Hause sein.

In Kapitel III, „Antikabbala" betitelt (S. 32—40), tritt dann die „gemeine Philosophie" gegen die die Erfahrung mißverstehenden „Träumer der Vernunft", die metaphysischen Luftbaumeister, zu denen jetzt sogar die früher so geschätzten Wolf und Crusius gezählt werden, wie gegen die „Träumer der Empfindung", von denen wieder die Geisterseher zu unterscheiden sind, in die Schranken. Wie sind die Sinnentäuschungen, die zu deren Hirngespinsten führen, überhaupt möglich? Kant verbreitet sich bei der Antwort auf diese Frage über die Ausgangspunkte der Gesichts- und Gehirnempfindung und ihren Zusammenhang mit den Bewegungen der Gehirnnerven, wie über die krankhaften Phantasien der Wahnwitzigen, die *mutatis mutandis* auch auf die Phantasmen der Geisterseher anwendbar sind. Schließlich

---

[1]) So wenig ich, wie man aus anderen Schriften von mir wissen wird, einer Verbindung Kantischer Ethik mit dem sittlichen Grundgedanken des Sozialismus ablehnend gegenüberstehe, so kann ich doch nicht in diesem mehr psychologischen Gedankenkomplex mit *P. Menzer* (*Kantstudien III, 96*) „das sozialistische Prinzip zum Durchbruch kommen" sehen, zumal da die ganze Stelle nach Menzers eigenem Ausdruck (*Kantstudien II, 322*) nur ein „Phantasiegebilde" ist. Sollte bei dem „allgemeinen Willen" übrigens nicht an Rousseaus volonté générale zu denken sein?

werden die letztgenannten, als „Kandidaten des Hospitals" mit einem bei Kant ungewohnt derben Spott übergossen.

Kapitel IV endlich zieht kurz (S. 40—44) die theoretische Summe aus den vorigen Betrachtungen. Mag die Wage des Verstandes sich auch noch so gewissenhaft von allem Gewicht der Vorurteile gereinigt haben, einer ihrer Arme führt doch die Aufschrift: „Hoffnung der Zukunft" und verführt uns zu Spekulationen, die auch Kant nicht heben kann noch heben will. Da das Woher? und Wohin? des menschlichen Geistes so rätselhaft ist, will er auch nicht „gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen ableugnen" (S. 43). Aber über dergleichen Dinge kann man wohl allerlei meinen, niemals jedoch etwas wissen.

Damit schließt der „dogmatische", d. h. philosophische, und es beginnt der zweite, historische Teil (S. 45 ff.), der in seinen beiden ersten Kapiteln (bis S. 64) zwar auch einzelne philosophisch-satirische, zum Teil sogar sehr interessante Betrachtungen einflicht (z. B. 45 f., 49, 61 und besonders 51 f.), in der Hauptsache sich jedoch nunmehr mit der Person und den Visionen Swedenborgs beschäftigt: was ganz unterhaltsam zu lesen ist, aber kein tieferes philosophisches Interesse erregt. Mit dem Hauptwerk des „Erzgeistersehers", den „acht Quartbänden voll Unsinn", will er seine Zeit nicht verlieren. Nur seine *audita et visa* interessieren ihn, und von ihnen gibt er einen kurzen, aber getreuen Extrakt (S. 55—62). Das wichtigste Ergebnis ist für ihn der negative Nutzen der ganzen Erörterung. Die Metaphysik muß zur Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft werden (S. 63), die den „Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes" (S. 64) nicht verläßt.

Während so der theoretische Schluß der Abhandlung in einen Gedanken ausmündet, den anderthalb Jahrzehnte später die Kritik der reinen Vernunft, wenn auch in modifizierter Weise, breit ausgeführt hat, so weist das dritte Kapitel des zweiten Teils (S. 64—70), das genau genommen außer dessen („historischen") Rahmen fällt, indem es den „praktischen Schluß aus der ganzen Abhandlung" zieht, bereits die Keime der späteren kritischen Ethik, freilich noch ganz ohne deren wissenschaftliche Begründung, auf: Sobald einer bei

Grundverhältnissen und Grundkräften angelangt ist, hat alle Philosophie ein Ende. Transzendente Erkenntnis ist unmöglich, aber auch unnötig. An ihre Stelle tritt der moralische Glaube, der den Menschen ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Wir sollen gut handeln, ohne uns um das „Maschinenwerk" künftiger Belohnungen und Strafen zu kümmern. Und wenn nach seiner Meinung „auch niemals eine rechtschaffene Seele den Gedanken hat ertragen können. daß mit dem Tode alles zu Ende sei," so scheint es ihm doch „der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung einer anderen Welt zu gründen" (S. 69). Mögen die Neugierigen sich gedulden, bis sie dahin kommen! Wir aber wollen statt dessen, mit Voltaires *Candide*, „unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!" (S. 70.)

II. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume.

Die kleine Abhandlung erschien in den „Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten" von 1768, 6. bis 8. Stück. Sie ist zu Kants Lebzeiten erst wieder 1800 von Rink mit einigen anderen „bisher unbekannt gebliebenen" kleinen Schriften herausgegeben worden.

Kant knüpft an den Leibnizschen Begriff von der „Analysis der Lage" an, scheint aber Leibniz' Lehre darüber — er bezeichnet die betreffende Schrift als verloren — nicht gekannt zu haben,[1]) dagegen, wie Reinecke in den *Kantstudien*[2]) nachgewiesen hat, von Newton, obschon er ihn nicht nennt, beeinflußt zu sein. Denn

---

[1]) Der Hauptgedanke von Leibniz ist der, daß die Ausdehnung (der Raum) nicht als sinnlich gegebenes Ding vorauszusetzen, sondern erst gedanklich zu erzeugen ist. Näheres darüber s. bei *Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902, S. 143—164.*

[2]) *W. Reinecke, Die Grundlagen der Geometrie nach Kant (Kantstudien VIII, 345ff.) S. 360—362.*

Newtons Postulat der mathematischen Naturwissenschaft, den absoluten Raum, in seiner wissenschaftlichen Notwendigkeit auch von der philosophischen Seite her nachzuweisen, ist sein ausgesprochener Zweck. Er will den Mathematikern (den „Meßkünstlern") überzeugend beweisen, daß „der absolute Raum, unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung, eine eigene Realität habe" (S. 80). Die beiden Seiten (rechte und linke, wie vordere und hintere) unseres Körpers, die Himmelsgegenden, die Windungen gewisser organischer Naturerzeugnisse, insbesondere aber die Inkongruenz der beiden Hände des Menschen[1]) beweisen, daß die Bestimmungen eines Körpers nicht bloß auf der Lage seiner Teile zueinander, sondern auch auf seiner Beziehung zum absoluten und ursprünglichen Raum beruhen. Dieser absolute oder reine (S. 86) Raum ist also kein bloßes Gedankending und ebensowenig der Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der jene augenscheinlichen Erfahrungen überhaupt erst möglich macht. Und die Urteile der Geometrie sind keine begrifflichen, sondern „anschauende". So erweist sich der kleine Aufsatz in Beziehung auf die Raumlehre in der Tat, wie wir zu Anfang (S. III) sagten, als ein Vorläufer der Dissertation von 1770 und damit indirekt der „transzendentalen Ästhetik" in der Kritik der reinen Vernunft. Kant hat denn auch ein wesentliches Stück seines Gedankenganges in den § 13 der Prolegomenen aufgenommen.

III. Die Dissertation von 1770.

A. Zur äußeren Geschichte.

Der Universitätssitte zufolge hatte Kant, nachdem er durch kgl. Kabinettsordre vom 31. März 1770 — endlich! — die erledigte ordentliche Professur für Logik und Metaphysik an der heimischen Universität erhalten,

---

[1]) Ein Problem, mit dem sich Kant auch später noch gern beschäftigt hat; vgl. u. a. außer dem Sachregister auch *Prolegomena § 13.*

bei deren Antritt eine selbstverfaßte, in lateinischer Sprache geschriebene Inaugural-Dissertation öffentlich zu verteidigen. Dies geschah am 20. oder nach einem anderen, von der Akademie-Ausgabe vorgezogenen Drucke, dem auch wir folgen, am 21. August d. J. mit der von uns in deutscher Übersetzung wiedergegebenen Abhandlung *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* Da der Professor der Mathematik Langhansen, durch dessen Tod es (infolge eines Tausches Kants mit seinem Kollegen Buck) zu der Vakanz der Stelle kam, erst am 15. März 1770 starb, so hat Kant die Arbeit an der ziemlich umfangreichen Schrift wahrscheinlich auch erst Anfang April begonnen und sie demnach, bei seiner längeren Unpäßlichkeit (s. unten), verhältnismäßig rasch fertiggestellt, denn schon Anfang September wurden von M. Herz gedruckte Exemplare den betr. Adressaten in Berlin überreicht. Von den Opponenten ist uns nichts weiter bekannt. Der „Respondent" dagegen, der sie diesen gegenüber mit zu verteidigen hatte, war Kants bekannter Schüler und Freund Markus Herz, damals, wie Kant nach Berlin schreibt, „ein jüdischer *studiosus medicinae* von Verdiensten" (an Minister v. Fürst), ein „wohlgesitteter, sehr fleißiger und fähiger junger Mensch, bei dem ein jeder gute Rat von gewisser Befolgung und Nutzen ist" (an Lambert).[1] Die Schrift war von der kgl. Hof- und akademischen Druckerei zu Königsberg gedruckt worden, wurde aber von dem Buchhändler Kanter erst „ziemlich spät und nur in geringer Anzahl, sogar ohne solche dem Meß*catalogus* einzuverleiben, auswärtig verschickt."[2]

Kant hatte „den Sommer über", während er die Dissertation ausarbeitete, mit einer „langen Unpäßlichkeit" zu tun gehabt.[3] Er war deshalb, wie er schon am 2. September 1770 an Lambert schreibt, mit derselben nicht recht zufrieden und beabsichtigte, „noch ein paar Bogen dazu tun", in denen er „die Fehler der Eilfertigkeit verbessern und seinen Sinn besser bestimmen" wollte, um sie in dieser verbesserten Gestalt „auf künftige

---

[1]) *Briefwechsel I, 91 bezw. 94 f.*
[2]) Kant an M. Herz, *a. a. O. S. 118.*
[3]) An Lambert, *a. a. O. S. 93*, vgl. ebd. *S. 91* (an Herz).

Messe", d. h. doch wohl zur Ostermesse 1771, herauszugeben. Er bat deshalb Lambert um sein Urteil über verschiedene Punkte, ebenso Sulzer und Mendelssohn. Der letztere, dem M. Herz nach seiner Ankunft in Berlin zuerst seinen Besuch abstattete, äußerte sich in einer vierstündigen Unterhaltung mit diesem im allgemeinen sehr lobend über das „vortreffliche Werk", erhob aber doch gleich, als guter Wolfianer, der „Baumgartens Meinungen buchstäblich folgt", verschiedene Einwände,[1]) die er dann in einem längeren Briefe vom 25. Dezember d. J. gegenüber Kant selbst ausführlicher entwickelt. Sie wandten sich hauptsächlich dagegen, daß die Zeit „etwas bloß Subjektives sein sollte". Im übrigen mahnte er Kant, den Vorrat seiner „Meditationen", von dem die Dissertation gewiß doch nur ein Teil sei, der Wissenschaft nicht zu lange mehr vorzuenthalten, zumal da er „vorzüglich das Talent besitze, für viele Leser zu schreiben".[2]) Noch ausführlicher antwortete Lambert am 13. Oktober in einem 8 Druckseiten zählenden Briefe, auf den wir in betreff der Einzelheiten verweisen.[3]) Auch für ihn war der Hauptstein des Anstoßes Kants Theorie der Subjektivität von Raum und Zeit, wodurch ihm deren „Realität" verloren zu gehen schien. Desgleichen bei Sulzer, der sich ausdrücklich auf Leibniz bezieht, aber am wenigsten auf die Sache selbst eingeht.[4])

Lamberts und Mendelssohns Bemerkungen und noch mehr die „innere Schwierigkeit" der Probleme selbst beschäftigten unseren Philosophen stark, sodaß er, wie er am 7. Juni 1771 an Herz schreibt, die Beantwortung ihrer Einwürfe aufschob, vor allem aber den Plan einer Neuausgabe seiner Dissertation in erweiterter Form definitiv aufgab. Obwohl es ihn „etwas verdroß, daß diese Arbeit so geschwinde das Schicksal aller menschlichen Bemühungen, nämlich die Vergessenheit, erdulden müssen", so schien sie ihm doch nunmehr „mit ihren Fehlern keiner neuen Auflage würdig" zu sein. Anstatt dessen faßte er den Entschluß, ein völlig neues Werk

---

[1]) Herz an Kant, a. a. O. S. 96.
[2]) ebd. S. 108—111.
[3]) ebd. S. 98 ff., besonders S. 100—105.
[4]) ebd. S. 106 f.

über „*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“ zu schreiben.[1]) Dessen Geschichte aber gehört an einen anderen Platz, denn sie ist nichts anderes als — die Entstehungsgeschichte der *Kritik der reinen Vernunft.*[2])

Dagegen verfaßte Markus Herz eine deutsche Bearbeitung von Kants Dissertation, indem er dem „Faden“ von dessen „Gedanken folgte“ und „nur hier und da einige Digressionen“ einflocht, die ihm „im Arbeiten einfielen“.[3]) Sie kam noch im Jahre 1771 bei Kanter in Königsberg unter dem Titel *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit* (*kl. 8⁰ 158 S.*) heraus. Während Kant der Erstlingsschrift seines Schülers „mit Sehnsucht entgegengesehen“ hatte und noch allerlei Winke zum Nutzen seines künftigen Buches daraus erhoffte,[4]) urteilte er nach ihrem Erscheinen weniger günstig über sie. Er meinte von dieser „Copey“ seiner Dissertation gegenüber Nicolai, in dessen *Bibliothek* eine Rezension derselben erschienen war, Herz habe zwar darin, „da ihm die Materie derselben selbst neu war, sehr viel Geschicklichkeit gewiesen, aber so wenig Glück gehabt, den Sinn derselben auszudrücken, daß deren Beurteilung . . . sie notwendig sehr unrichtig hat finden müssen“; doch werde seine (Kants) „gegenwärtige Arbeit sie in einem erweitertem Umfange und, wie ich hoffe, mit bestem Erfolg in kurzem mehr ins Licht stellen.“ [5])

B. Zum Inhalt.

So wenig Aufsehen Kants Abhandlung zur Zeit ihres Erscheinens erregt hat, so stark ist in der neueren Zeit ihre Bedeutung für die philosophische Entwicklungsgeschichte ihres Autors, insbesondere ihr Wert im Vergleich mit dem fertigen System, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* erscheint, umstritten worden. Während sie den

---

1) ebd. S. 116—118.

2) Diese kündigt er am 1. Mai 1781 demselben langjährigen Schüler und Freunde mit den Worten an: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen, unter der Benennung des *mundi sensibilis* und *intelligibilis,* a b d i s p u t i e r t e n . . . (ebd. S. 249.)

3) a. a. O. S. 120.

4) am 7. Juni 1771 ebd. S. 118.

5) 25. Oktober 1773, ebd. S. 135 ; vgl. auch den Schluß des folgenden Briefes von M. Herz selbst (ebd. S. 139).

einen schlechtweg als eine vorkritische Schrift gilt, möchten andere sie in die nächste Nähe der *Kritik* rücken und am liebsten als Einleitung vor dieser abgedruckt sehen. Paulsen z. B. will in ihr „die neue Philosophie in ihrer jugendlichen Gestalt“, die „lange gesuchte neue Methode der Metaphysik“ erblicken. Gegen die letztere Annahme spricht nun freilich schon die Tatsache, daß Kant noch ein volles Jahrzehnt emsigster Gedankenarbeit gebraucht hat, bis er seine neue Methode bekannt machte. Im übrigen aber ist hier nicht der Ort, diese überdies mehr historisch als philosophisch interessante und von der eigenen philosophischen Stellung des Urteilenden zu der Bedeutung des Kritizismus mitabhängende Frage näher zu untersuchen. Wir ziehen es vor, dem Studium des Lesers selbst das Urteil darüber (zu dem freilich, wie wir bemerken möchten, eine recht tiefdringende Kenntnis des fertigen Systems gehört) zu überlassen, wobei wir ihn nur durch unser Sachregister und die folgende Übersicht des Gedankengangs ein wenig zu unterstützen suchen. Einige kurze vergleichende Hinweise auf das Hauptwerk sowie Bemerkungen Kants selbst über seine Schrift aus dem Briefe an Lambert sind an geeigneter Stelle eingeflochten. Eingehende Spezialstudien müssen natürlieh den lateinischen Originaltext *(Phil. Bibl. Bd. 52)* zur Vergleichung heranziehen.

1. Der erste Abschnitt, der von dem Begriff der Welt überhaupt handelt, ist, wie Kant selbst an Lambert schreibt, „unerheblich“. Er gibt in der Hauptsache nur eine Anzahl einleitender Begriffe. So behandelt § 1 propädeutisch die Begriffe des Einfachen und Zusammengesetzten (Ganzen), des Denkens und des Darstellens in der Anschauung, der Analysis und Synthesis (noch nicht im kritischen Sinne), des Stetigen und Unendlichen, der Vielheit und der Zahl. Dann erklärt § 2 die Materie (den Stoff) — ebenfalls noch vorkritisch — als die substantiellen Teile der Welt, die Form als deren Verknüpfung (Coordination, nicht Subordination) durch eine bestimmte und charakteristische Zusammensetzung, und die Allheit (Gesamtheit) der zusammengehörigen Teile als einen höchst schwierigen Begriff (ein „Kreuz für den Philosophen“), der nur durch seine Beziehung

auf die Bedingungen der sinnlichen Anschauung begreifbar werde. Damit ist der Übergang gegeben zu dem

2. Abschnitt, in dem Kant mit Recht etwas ganz Neues zu lehren sich bewußt ist: Die Scheidung des Sinnlichen und des Intelligibelen. Nach den für die Beurteilung seiner philosophischen Entwicklung höchst wichtigen einleitenden Definitionen der Sinnlichkeit und des Denkens, der Phänomena und Noumena (§ 3), spricht § 4 den berühmten Satz aus: Die sinnlichen Vorstellungen geben die Dinge, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe, wie sie sind. Und weiter: Der Stoff der Sinne besteht in der Empfindung, die Form (Gestalt) in der Zusammenordnung des Mannigfaltigen nach einem Gesetz der Seele, einem inneren Prinzip des Geistes, das nach festen und angeborenen Gesetzen verfährt. Zwar erscheint der Verstand noch unabhängig von der Sinnlichkeit, aber er kann die Dinge, wie sie sind, doch nur vorstellen im realen, nicht im bloß logischen Gebrauch; und der reale führt in der Erscheinung durch die vergleichende Reflexion zur Erfahrung (§ 5). Er tritt in den Verstandesbegriffen zutage, die von allem Sinnlichen abstrahieren (nicht abstrahiert werden) und daher besser „reine Ideen" heißen (§ 6). Die sinnliche Erkenntnis ist an sich keineswegs (wie die Leibnizianer meinten) eine „verworrene", wie ihr „Urbild", die Geometrie, bezeugt, und die Verstandeserkenntnis an sich keine „deutliche", wie die Irrgänge der Metaphysik beweisen (§ 7). Die Dissertation soll nur eine Propädeutik zur eigentlichen Metaphysik darstellen: ein Gedanke, der in der Kritik wie in dem Titel der Prolegomenen und auch in dem Briefe an Lambert (a. a. O. S. 94) wiederkehrt. Allerdings an der letztgenannten Stelle in der Tendenz, die „eigentliche Metaphysik" von der „Beimischung" des Sinnlichen zu „präservieren." Die metaphysischen Begriffe aber sind in der Natur des reinen Verstandes selbst zu suchen, wenn auch durch aufmerksame Beobachtung der Erfahrung. Als Beispiele dafür werden verschiedene Kategorien, zum Teil schon in der Reihenfolge der Kritik, aufgeführt; von der Tafel der Urteile dagegen ist noch nicht die Rede. (Dies alles bringt der kurze, aber inhaltreiche § 8.) Der Zweck dieser Verstandesbegriffe ist ein doppelter: 1) ein negativer,

die Aufdeckung von Scheinbeweisen, 2. ein dogmatischer, nämlich zum Ideal der Vollkommenheit in theoretischer wie praktischer Hinsicht zu leiten. Interessant ist, daß schon hier die Gleichsetzung des letzteren mit dem Moralischen und die Begründung der Moralphilosophie auf Freiheit (S. 101 Anmerkung) und reine Vernunft im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Eudämonismus Epikurs und (bedingt auch) Shaftesburys erfolgt[1]) (§ 9). Dagegen ist die nun folgende Bezeichnung der intellektualen Erkenntnisse als symbolischer noch durchaus vorkritisch; kritisch wiederum die sich anschließende Charakterisierung der Anschauung, die bei uns — im Gegensatz zu der intellektualen göttlichen — jederzeit sinnlich, von den Gegenständen abhängig und an ihre formalen Prinzipien, Raum und Zeit, gebunden ist (§ 10). Mithin bietet die sinnliche Erkenntnis durchaus Wahrheit und widerlegt den „Idealismus" (vgl. das Kapitel *Widerlegung des Idealismus* in der Kr. d. r. V.) (§ 11). Ihr Organ ist die reine Mathematik, die den Raum in der Geometrie, die Zeit in der reinen Mechanik betrachtet, während der vermittelst dieser Hilfsbegriffe entstandene Begriff der Zahl in der Arithmetik behandelt wird. Grundlage ist für alle die reine Anschauung (§ 12).

3. Hier erscheint demnach unser Philosoph der kritischen Periode schon sehr nahe. Ebenso in dem jetzt folgenden dritten Abschnitt von den formalen Prinzipien der Sinnenwelt. Dieser, d. h. der Prinzipien, die den Grund ihrer allgemeinen Verknüpfung oder, wie der Brief an Lambert sich ausdrückt, „die conditiones aller Erscheinungen und empirischer Urteile" enthalten, gibt es zwei: Raum und Zeit (§ 13). Im Unterschied von der Kritik wird zuerst die Zeit erörtert. Die Zeitvorstellung entspringt nicht aus den Sinnen, sondern bildet ihre Voraussetzung; sie ist kein allgemeiner Verstandesbegriff, sondern eine reine Anschauung, eine stetige Größe und das Prinzip aller Kontinuität, was dann an einem bestimmten, zwischen Kästner und den Leibnizianern strittigen mathematischen Probleme dargelegt wird; sie ist ferner nichts Gegen-

[1]) Vgl. über diesen Punkt auch *P. Menzer* in *Kantstudien III, 49—51.*

ständliches und Reales, sondern eine subjektive, „durch die Natur des menschlichen Geistes notwendige“ Bedingung, wonach alles Sinnliche geordnet wird. Die gegenteilige Anschauung der englischen Empiristen wie der deutschen Leibnizianer wird in gleicher Weise abgewiesen. Veränderungen sind nur in der Zeit denkbar. Kurz, die Zeit ist das absolut erste formale Prinzip der Sinnenwelt (§ 14). [So haben wir in wesentlichen Stücken schon das metaphysische a priori der Vernunftkritik von uns; vom transzendentalen dagegen ist weder der Form noch der Sache nach die Rede, wenn man nicht die Ausführungen von § 12 in letzterem Sinne deuten will.] Ganz dasselbe führt sodann § 15 analog vom Raume aus.

Relativ „unerheblich“ ist wiederum der vierte Abschnitt (§ 16—22). Er ist noch weit davon entfernt, das „Prinzip der Form der Verstandeswelt“ im kritischen Sinne zu verstehen, sondern sieht den Kernpunkt dieses Problems in der Frage: Wie ist eine Wechselwirkung der Substanzen möglich? (§ 16.) Aus dem bloßen Dasein der Substanzen folgt sie nicht (§ 17), ist vielmehr, falls sie alle notwendig sind, im Grunde unmöglich (§ 18) und deshalb die Welt im letzten Grunde ein Ganzes von lauter zufälligen Substanzen (§ 19), deren gemeinsame Ursache ein höchstes Wesen als Weltschöpfer ist (§ 20). Denn gäbe es mehrere derartige Welten, so müßte es auch mehrere höchste Wesen als ihre Urheber geben (§ 21). So entsteht eine Harmonie der Substanzen, wenigstens eine allgemeine und von außen begründete (§ 22). Stark metaphysisch klingt die Schlußanmerkung dieses Abschnittes: der Raum ist die Allgegenwart, die Zeit die Ewigkeit der „gemeinsamen Ursache“ in der Erscheinung.

Von größter Wichtigkeit ist dagegen wieder der letzte, fünfte Abschnitt, der von der wichtigen Methode *in metaphysicis* handelt. Auch in dem bereits öfters angezogenen gleichzeitigen Briefe an Lambert, spielt dessen Inhalt die Hauptrolle. Dort heißt es: „Es scheinet eine ganz besondere, obzwar bloß negative Wissenschaft (*phaenomologia generalis*[1])) vor der Metaphysik vorher-

[1]) Also = allgemeine Lehre der Erscheinungen. (*Phaenomologia* wohl Schreibfehler (statt *Phaenomenologia*).

gehen zu müssen, darin den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist. Denn Raum und Zeit und die Axiomen, alle Dinge unter den Verhältnissen derselben zu betrachten, sind in Betracht der empirischen Erkenntnisse und aller Gegenstände der Sinne sehr real.... Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff als ein Ding oder eine Substanz überhaupt gedacht wird, so kommen sehr falsche Positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will.“ Dementsprechend wird in der Dissertation (§ 23—30) folgendes ausgeführt:

In Mathematik und Naturwissenschaft gibt der Gebrauch von selbst die Methode; in der reinen Philosophie (Metaphysik) dagegen muß aller Wissenschaft die Methode vorausgehen. Und nun kommt der den ganzen Kritizismus durchziehende Grundgedanke reinlicher Scheidung: Vor allem sind sinnliche und Verstandeserkenntnis streng auseinanderzuhalten (§ 23). So ist es ein Fehler der „Erschleichung“ (subreptio),[1]) wenn ein sinnlicher Begriff als Prädikat mit einem verstandesmäßigen Begriff als Subjekt verbunden wird; solche erschlichenen oder unechten Grundsätze haben der Metaphysik viel geschadet (§ 24). Räumlich-zeitliche Prädikate bezeichnen nur die sinnlich erkennbaren Bedingungen des Verstandesbegriffs (§ 25). Es gibt drei Arten solcher falschen Grundsätze (§ 26): 1. Man unterwirft die intellektuellen Begriffe immaterieller Substanzen den Bedingungen von Raum und Zeit, indem man behauptet: „Was existiert, ist irgendwo und irgendwann.“ Das heißt aber nichts anderes als „den Bock melken und ein Sieb unterhalten.“[2]) (§ 27). 2. Man hält die Möglichkeit, sinnlich Gegebenes miteinander zu ver-

---

[1]) Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* wird dieser Ausdruck häufig gebraucht; vgl. in dem Sachregister zu meiner Ausgabe derselben (*Hendel*) den Artikel *Subreption*.

[2]) Dasselbe Gleichnis, dessen erster Teil wohl aus *Vergil Bucol. 3, 98* stammt, gebraucht Kant auch in der Kr. d. r. V. S. 83 (der zweiten Auflage).

gleichen, für die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Daraus entspringen zwei neue falsche Axiome: a) Man hält eine unendliche Reihe für unmöglich, indem man Ursprung (Prinzip) mit Anfang und demzufolge Abhängigkeit des Ganzen mit Meßbarkeit der Reihe verwechselt [das sind deutliche Keime der späteren Antinomienlehre]. b) Man dreht den richtigen Satz: „Was sich widerspricht, ist unmöglich" willkürlich um und bildet sich dann ganz falsche Hypothesen von irgendwelchen ursprünglichen Kräften, ohne Rücksicht auf die Erfahrung (§ 28). 3. Man stellt den verkehrten Satz auf: „Alles, was zufällig besteht, besteht irgend einmal auch nicht (§ 29). Wichtiger vom wissenschaftlichen Standpunkt sind die im letzten § entwickelten Grundsätze der Übereinstimmung (Konvenienz), denen wir anhangen, weil ohne sie beinahe kein Verstandesurteil möglich wäre: 1. Alles in der Welt geschieht nach der Ordnung der Natur. [Hier ist der Ansatz zu der kritischen Lehre von der Möglichkeit der Erfahrung gegeben.] 2. Prinzipien sind möglichst wenige anzunehmen, da unser Verstand uns zur Einheit treibt. [In der *Kritik d. r. V.* eines der regulativen Prinzipien, wie jeder weiß, der den *Anhang zur transzendentalen Dialektik* kennt.] 3. Von der Materie kann nichts entstehen oder untergehen, weil sonst nichts Festes und Beharrliches bliebe. [Dieser Satz wird in der *Kritik* zum synthetischen Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz vertieft; freilich braucht die Dissertation das Wort Materie noch ganz im Sinne des naiven Realismus: der Wechsel soll nur die „Form" betreffen.] (§ 30).

Soweit unsere Inhaltsübersicht. Daß Ansätze, an einigen Punkten sogar sehr starke Ansätze zum Kritizismus in seiner eigentlichen Gestalt vorhanden sind, wird niemand bestreiten können, ebenso aber auch, daß der Verfasser in anderen noch ziemlich weit davon entfernt ist. Wir haben die Schrift deshalb, ohne damit dem Urteil des Lesers vorgreifen zu wollen, zu Anfang dieser „Einleitung" als „einer Art Übergangsperiode" entstammend bezeichnen zu sollen geglaubt. Interessant ist sie für die philosophische Entwicklungsgeschichte Kants jedenfalls in hohem Grade, interessant auch durch die Fülle der in ihr behandelten sachlichen Probleme. Möge sich der

Leser durch die, zum Teil von der lateinischen Diktion bedingte, etwas trockene und paragraphenhafte, zuweilen fast an Spinozas Ethik gemahnende äußere Form nicht abhalten lassen, in ihren Gedankeninhalt einzudringen.

Zur Literatur vgl. die in der Einleitung zu Bd. 46a genannten Schriften von *Adickes, Cohen, Menzer, Paulsen, Riehl* und *Windelband;* dazu kommt die Spezialschrift von *H. Gattermann, Über das Verhältnis von Kants Inauguraldissertation vom Jahre 1770 zu der Kritik der reinen Vernnnft. Diss. Halle 1899.*

Unsere Übersetzung gibt eine völlige Neubearbeitung der Kirchmannschen, die an vielen Stellen fehlerhaft war, sodaß wohl kein Satz unverändert stehen geblieben ist, manche völlig umgewandelt sind. Tieftrunks Übersetzung in seiner Ausgabe von Kants Vermischten Schriften (1799) ist erst nachträglich zur Vergleichung herangezogen worden.

IV. Die beiden Aufsätze aus der Berliner Monatsschrift.

Wir fassen die beiden Aufsätze von 1784 und 1786 unter einer Überschrift zusammen, nicht sowohl darum, weil sie in der nämlichen Zeitschrift erschienen, als deshalb, weil ihnen auch innerlich manches gemeinsam ist. Beide stammen sie aus der kritischen Periode des Philosophen, wie schon aus der veränderten Terminologie (vgl. Sachregister) zu ersehen ist. Beide tragen, im Gegensatz zu der Dissertation von 1770, populärphilosophischen Charakter. Beide sind — im Gegensatz zu den systematischen Werken, dagegen ähnlich den *Träumen eines Geistersehers* — durch Motive, die in verschiedenen Strömungen der Zeit lagen, veranlaßt worden. Beide kommen daher, wenn auch in verschiedenem Grade, weniger für das kritische System als für den Menschen Kant in Betracht. Beide enthalten vor allem Äußerungen seiner sittlichen Persönlichkeit, die zweite daneben freilich auch eine Rechtfertigung seines philosophischen Standpunktes. Nachdem Kant sein großes theoretisches Hauptwerk vollendet und die Erläuterung dazu in den *Prolegomenen* gegeben hatte, war er, wie B. Erdmann einmal treffend hervorgehoben

hat,[1]) „infolge seines langen Schweigens vorher bei intensivster Arbeit reich an Stoffen aller Art“ und gerade in diesen Jahren „für äußere Eindrücke am meisten empfänglich.“ Wir wenden uns zunächst zu dem Aufsatz vom Dezember 1784, der den Titel trug:

1. Was ist Aufklärung?

Wir wissen nicht und es kommt auch wenig darauf an, welcher Schriftsteller das uns so geläufige und zur Bezeichnung eines ganzen Zeitalters benutzte Wort „Aufklärung“ zum erstenmal gebraucht hat. Jedenfalls war es zu der Zeit, in der Kant seine Abhandlung in die *Berlinische Monatsschrift* schrieb, noch ein neues Wort, das sich jedoch schnell in weiten Kreisen eingebürgert hatte. So erzählt uns Moses Mendelssohn, der in der nämlichen Zeitschrift drei Monate vor Kant eine Abhandlung über das gleiche Thema, unter dem Titel *Ueber die Frage: was heißt Aufklären?* veröffentlicht hatte. Es war gut, daß Kant von der Existenz dieser Abhandlung erst erfuhr, als er die seinige bereits abgeschlossen hatte (vgl. unten S. 143 Anm.), sonst hätten wir, nach seinen eigenen Worten zu urteilen, die seine voraussichtlich nicht zu Gesicht bekommen. So ist es in der Tat interessant zu vergleichen, „wie fein der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne“, oder besser, ob die Ergebnisse beider Denker übereinstimmen oder nicht. Mendelssohn hatte ganz im Sinne der „Aufklärungsphilosophie“, zu deren hervorragendsten Vertretern er selbst gehörte, die Aufklärung als Bildung im theoretischen Sinne definiert und sie der Kultur als praktischer Bildung gegenübergestellt. Sehen wir, wie Kant (ohne darum gewußt zu haben) sich hierzu stellt.

Wohl bezeichnet auch er als den „Wahlspruch“ der Aufklärung: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, aber er legt den Nachdruck nicht auf die theoretische, sondern auf die praktische Seite: nicht auf den „Verstand“, sondern auf die „Entschließung“ und den „Mut“. Es ist „Faulheit“ und „Feigheit“ des Menschen, in der „selbstverschuldeten“ Unmündigkeit zu verbleiben, in die ihn seine unberufenen Vormünder versetzt haben. Der Schritt zur Mündigkeit, d. h. zum

[1]) B. Erdmann, *Kants Kritizismus in der 1. u. 2. Aufl. der Kr. d. r. V. 1878 S. 149.* Vgl. übrigens auch Hamann an Herder, 19. Jan. 1786.

Selbstdenken, erscheint der großen Mehrzahl unbequem und — gefährlich. Einen entschiedenen Fortschritt erwartet der Philosoph nicht von einer politischen Revolution (5 Jahre vor 1789!), sondern bloß von der Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“. Freilich wird dann sofort von dem öffentlichen ein Privatgebrauch unterschieden, der „öfters sehr enge eingeschränkt sein darf“. Unter dem letzteren versteht Kant — abweichend vom heutigen Sprachgebrauch — den, der dem einzelnen als Beamten, unter dem „öffentlichen“ den, der ihm als reinem Gelehrten (Schriftsteller) erlaubt ist. Es macht sich da jene bei Kant tief eingewurzelte Vorliebe für reinliche Scheidung auch auf politischem Gebiete geltend in einem Unterschiede von Theorie und Praxis, den seine Ethik sonst so streng bekämpft (vgl. besonders die gerade diesen Punkt behandelnde Abhandlung *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein etc., Bd. 37a)*. Die Hauptgedanken des späteren *Streits der Fakultäten* (*vgl. Bd. 46d*) erscheinen hier bereits vorgebildet. Auch 1784 schon liegt ihm der „Hauptpunkt“ „vorzüglich in Religionssachen“, weil hier die „Unmündigkeit“ am schädlichsten und entehrendsten sei (S. 142). Aber während der Geistliche als Gelehrter die kirchlichen Symbole frei kritisieren darf, soll er doch als Beamter der Kirche seine Gemeinde und seine Katechismusschüler nach ihnen zu lehren verpflichtet sein, „denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden“. Als Grenze wird allerdings bezeichnet, daß in jenen Symbolen „nichts der inneren Religion Widersprechendes angetroffen wird“; denn dann müßte er sein Amt niederlegen. Und eine eidliche Verpflichtung der Menschheit auf ein unveränderliches Symbol für sich und ihre Nachkommen nennt Kant in ehrlicher Entrüstung „schlechterdings null und nichtig“ (S. 139); es hieße: „die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten“. (S. 140). Auf das politische Gebiet wagt er freilich sein Prinzip: Nur das dürfe im Volke als Gesetz auferlegt werden, was es selbst sich als solches auferlegen würde (S. 139, unten), nicht zu übertragen. Seine höchste Forderung geht hier nur auf das Recht freimütiger Kritik. Im übrigen ist er einverstanden mit Friedrichs II. Parole:

„Räsonniert, soviel Ihr wollt und worüber Ihr wollt, aber gehorcht!“ (S. 137 und wieder S. 142).

Alle seine Ideale findet er verwirklicht in der Person dieses seines Königs Friedrichs II., der zuerst in Religionsdingen seinen Untertanen volle Freiheit gelassen habe, ja ihnen sogar erlaube, ihre Gedanken über gesetzgeberische Reformen öffentlich darzulegen, freilich auch zum Bürgen der öffentlichen Ruhe — ein wohldiszipliniertes Heer zur Hand habe. So ist das Zeitalter der Aufklärung (nicht schon der Aufgeklärtheit) identisch mit dem Jahrhundert Friedrichs (S. 141), in dem — wie der Schlußgedanke, die Grundlegung und die Kritik der praktischen Vernunft antezipierend, sich ausdrückt — der Mensch nicht mehr als Maschine, sondern seiner Würde gemäß behandelt wird.

Von Zeugnissen über die Wirkung der kleinen Schrift sind uns in Kants Briefwechsel nur drei kurze Zeilen aus einem Briefe des Kantianers Schütz, Professor der Philosophie zu Jena, erhalten. Schütz schreibt am 18. Februar 1785 von dort: „Auch an Ihren treffl. Aufsätzen in der Berliner Monatsschrift habe ich mich herzlich erbaut und statte Ihnen meinesteils den Dank ab, den Ihnen gewiß unzählige Leser im Herzen dafür sagen.“

2. Was heisst: sich im Denken orientieren?

A. Zur Entstehungsgeschichte.

Dieser Aufsatz, der im Oktober 1786, also kurz nach Friedrichs II. Tode, gleichfalls in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien, hatte einen weit spezielleren Anlaß als der vorige. Er knüpft an eine Äußerung an, die der zu Anfang dieses Jahres (4. Januar 1786) gestorbene Moses Mendelssohn in seinem Streite mit F. H. Jacobi getan hatte, und er ist innerlich wie äußerlich durch diesen Streit, der damals die ganze philosophische Welt in Aufregung hielt, verursacht worden. Wir müssen daher von demselben insoweit Notiz nehmen, als er die Entstehung des vorliegenden Aufsatzes und Kants Stellungnahme zu den streitenden Parteien erklärt.

Der Streit brach bekanntlich darüber aus, daß Jacobi aus einem Gespräche mit Lessing (etwa ein halbes Jahr vor dessen Tode) gefolgert hatte, derselbe sei im innersten Herzen entschiedener Spinozist gewesen, während Mendels-

sohn den verstorbenen Freund entrüstet von einem solchen, nach den damaligen (erst durch Goethe, Herder, Schelling u. a. geänderten) Zeitbegriffen schlimmen „Verdacht“ zu reinigen suchte. Das geschah in seinen *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (Herbst 1785). Ungefähr gleichzeitig gab Jacobi seine Gegenschrift *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* heraus, nach Mendelssohns Schilderung „eine fast monströse Geburt: der Kopf von Goethe, der Leib Spinoza und die Füße Lavater“.[1]) Mendelssohn schrieb nun seinerseits eine Replik unter dem Titel *An die Freunde Lessings*, die 1786, anscheinend erst nach seinem plötzlichen Tode,[2]) erschien. Darauf verfaßte Jacobi eine Duplik, betitelt *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, und noch in dem gleichen Jahre sein Schüler, der junge, bereits am 22. Februar 1787 gestorbene R. Wizenmann, eine anonym erschienene Abhandlung: *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen.* Außerdem veröffentlichte die *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* Rezensionen verschiedener dieser Schriften, und Kants Anhänger Jakob in Halle bereitete, wie er Kant am 26. März 1786 mitteilte, eine Prüfung der Mendelssohnschen *Morgenstunden* vor.

Dies die äußeren Tatsachen des literarischen Streites. Wie kam nun Kant dazu, in denselben auch seinerseits einzugreifen? Zunächst durch den Umstand, daß sich alle Parteien auf Sätze von ihm bezogen hatten.[3])

1. Mendelssohns *Morgenstunden* bekämpften vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes (Gemeinsinn) aus in gleicher Weise Spinozismus, Skeptizismus und „Idealismus“. So oft die Vernunft mit dem Gemeinsinn in Zwiespalt komme, müsse sich der Weltweise an dem letzteren orientieren, der in den meisten Fällen erfahrungsgemäß das Recht auf seiner Seite habe.

---

[1]) M. an Kant 16. Oktober 1785 *(Briefwechsel I, 390)*.

[2]) Mendelssohns Freunde schrieben seinen Tod der Aufregung über Jacobis „Anschuldigungen“ zu. Indes war Mendelssohn, wie briefliche Äußerungen gegen Kant u. a. beweisen, schon seit Jahren schwer leidend.

[3]) Näheres über das Folgende s. in der S. XXV angeführten Schrift von *B. Erdmann, Kants Kritizismus* etc. *S. 118 ff.*

Nun war aber der bekämpfte „Idealismus", wenn er auch nicht mit Namen bezeichnet wurde, so doch der ganzen Charakterisierung nach derjenige der Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage), wie Mendelssohn denn auch bei Übersendung des Buches Kant geschrieben hatte, er wisse, „daß wir in Grundsätzen nicht übereinkommen". Er hatte zwar, wie er in der Vorrede entschuldigend bemerkt, infolge langjährigen Leidens das Werk des „alles zermalmenden" Kant nicht selbst gelesen; aber die Berichte seiner Freunde und die Rezensionen in den gelehrten Anzeigen, auf die er sich beruft, müssen doch recht eingehend gewesen sein. Ja, er zeigte sich sogar, vermutlich ohne sein Wissen, in einzelnen Punkten, wie in seinen Gedanken vom „Ding an sich", von Kant beeinflußt. Auch sprach er die Hoffnung aus, Kants „Tiefsinn" werde „hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen, mit dem er niedergerissen hat."

2. Jacobi andererseits hatte sich allerdings in seiner ersten Schrift, den *Briefen*, äußerlich weniger auf Kant bezogen, er zitiert nur zweimal Sätze Kants, um durch sie Spinoza zu erläutern. Doch war ihm, wie er selbst zwei Jahre später in seinem *David Hume über den Glauben* bemerkt, seine eigene Philosophie gerade bei dem mehrjährigen Studium der Kritik der reinen Vernunft aufgegangen. Letztes Kriterium war ihm das Gefühl der „unmittelbaren Gewißheit", die ihren Grund in sich selbst hat und keines Beweises bedarf, d. i. der Glaube. „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind." Und, wie im Theoretischen, so auch im Praktischen. „Wenn jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen." Als ihn dann Mendelssohn des Atheismus geziehen hatte, weil er (Jacobi) keinen spekulativen Vernunftbeweis für das Dasein Gottes als nötig erachte, berief er sich denn auch in seiner zweiten Schrift ausdrücklich auf die in diesem Punkte gleichlautende Lehre Kants.[1])

---

[1]) *Jacobis Werke IV, 2, S. 256—259.* Im übrigen äußert er sich in gleichzeitigen Briefen an Hamann recht gegnerisch gegen Kant, z. B.: „Den Kantischen Glauben kann ich unmöglich auf mir sitzen

3. Die ganz in Kants Sinne gehaltenen Rezensionen der Jenaer *Allgemeinen Literaturzeitung* widersprachen beiden Parteien, soweit sie von Kant abwichen.

4. Wizenmann endlich, der bei Kant als „der scharfsinnige Verfasser der *Resultate*" erscheint (S. 148), suchte in seiner Schrift in eigenartiger Weise den Standpunkt Jacobis mit demjenigen Kants, des „Philosophen der Deutschen", zu verbinden. Erdmann urteilt von dem früh gestorbenen und deshalb schnell vergessenen jungen Gelehrten, er zeige „trotz eines mystischen Zuges einen selten hellen Kopf, der sich schon hier den Ausführungen des phantasiereichen und gedankentiefen, aber selten ganz klaren Jacobi wie den Erörterungen des scharfdenkenden und feinsinnigen, aber niemals tiefen Mendelssohn mindestens gewachsen zeigt" (a. a. O. S. 126).

So hatte Kant Veranlassung genug, sich öffentlich zu äußern, auch wenn ihn nicht der geschäftige Hamann und andere Bekannte immer wieder dazu gedrängt hätten. Nach Hamann [1]) hätte er schon vor dem 23. Oktober 1785 „sich vorgenommen, Mendelssohn zu widerlegen und den ersten Versuch einer polemischen Schrift gegen ihn zu machen", freilich mit dem gleichzeitigen Geständnis, daß er, ebenso wie Mendelssohn, „Jacobis Auslegung so wenig als den Text des Spinoza sich selbst verständlich machen könne" (a. a. O. S. 88 f.), wozu in einem späteren Brief als Grund angegeben wird: „Kant hat mir gestanden, den Spinoza niemals recht studiert zu haben, und, von seinem eigenen System eingenommen, hat er weder Lust noch Zeit, in fremde sich einzulassen" (S. 114). Am 1. November erhielt er von Kant Mendelssohns Schreiben vom 17. Oktober (s. oben) zu lesen und meldet zwei Tage darauf, Kant habe „sich vorgenommen, mit aller Kälte sich in einen Gang mit Mendelssohn einzulassen", wozu er (Hamann) ihn dann noch weiter aufgemuntert habe (S. 94 f.). Von der anderen, Mendelssohn freundlichen Seite mahnte ihn Biester, der Redakteur der Berliner Monatsschrift, doch ja „ein

lassen. Ich möchte ebensowohl den Verdacht ich weiß nicht welcher Sünde auf mir haben" (*ebend. VI, 3, S. 278;* vgl. S. 315 oben).

[1]) Wir zitieren die folgenden Stellen aus dessen Briefwechsel mit Jacobi nach dem *IV. Bande, 3. Abteil.* von *Jacobis Werken ed. Roth 1819.*

Wort über die philosophische Schwärmerei (Jacobis) zu sagen" (8. November d. J.).[1] In der Woche vor dem 14. Dezember dagegen erfuhr Hamann durch den Amanuensis Kants, dieser habe die Absicht einer Schrift gegen Mendelssohn wieder aufgegeben, „weil 1. die *Morgenstunden* ihn eigentlich nicht selbst beträfen, wie er anfänglich gedacht, und 2. weil er mit seinen eigenen Arbeiten zu sehr beschäftigt wäre" (S. 116); trotzdem suchte Hamann auch weiter „alles anzuwenden, um Kant zum Schreiben aufzubringen" (28. Dezember, S. 122).

Auch im Jahre 1786 ließen eifrige Freunde den Philosophen nicht in Ruhe. Schütz in Jena ersuchte ihn im Februar d. J. um eine öffentliche Erklärung in seiner *Allgemeinen Literaturzeitung*, „ob Sie nicht Hr. Geh. Rat Jacobi in seinem Buche über Spinoza mißverstanden, wenn er Ihre Ideen vom Raum anführt und sagt, sie seien ganz im Geiste Spinozas geschrieben". Schütz fügt die auch für unsere Zeit noch zutreffende Bemerkung hinzu: „Es ist ganz unbegreiflich, wie oft Sie mißverstanden werden." Als Beispiel dafür führt er an, es gebe „Männer, die wirklich sonst gar nicht auf den Kopf gefallen sind, welche Sie für einen Atheisten halten" (wohl auf den eben genannten Vorwurf des Spinozismus gehend). Durch den „unerwarteten Tod des trefflichen Mendelssohn", den Kant „gewiß auch herzlich bedauere", werde er sich hoffentlich von der beabsichtigten Schrift nicht abhalten lassen. Mit welcher Begeisterung man allerdings gerade in Jena damals Kant las, davon ist nicht bloß Schütz selbst Zeuge, sondern ein noch drastischerer die von ihm erzählte Geschichte, „daß vor einigen Wochen sich ein Paar Studenten duelliert haben, weil einer dem anderen gesagt, er verstünde Ihr Buch nicht, sondern müßte noch 30 Jahre studieren, eh' er's verstünde und dann noch andere 30, um Anmerkungen darüber machen zu können" (a. a. O. S. 407). Schütz hatte übrigens schon eine höchst interessante Charakteristik der Mendelssohnschen *Morgenstunden*, die Kant ihm Ende November 1785 zugeschickt, in der Literaturzeitung abdrucken lassen. Kant hatte

[1]) Die im folgenden zitierten Briefe von und an Kant s. in dessen *Briefwechsel I, von S. 394 an.*

darin dem „würdigen“ Mendelssohn zwar allerlei Komplimente über den Scharfsinn und die musterhafte Deutlichkeit seines „trefflichen“ Werkes gemacht, es aber doch schließlich als das „letzte“, wenn auch „vollkommenste Vermächtnis einer dogmatischen Metaphysik“ bezeichnet.[1])

Von der anderen Seite (den Berliner Aufklärern) her drängte unterdessen namentlich Markus Herz zu einer Polemik gegen die „unvernünftigen Jacobiten“ zugunsten „unseres Moses“: „Was sagen Sie denn zu dem Aufruhr, der seit und über Moses' Tod unter Predigern und Genies, Teufelsbannern und possigten Dichtern, Schwärmern und Musikanten beginnt, zu dem der Geheimrat zu Pimpelndorf“ — d. i. Jacobi — „das Zeichen gab? Wenn doch ein Mann wie Sie diesem lumpigten Schwarm ein einziges ernsthaftes: stille da! zurief, ich wette, er würde zerstreut wie Spreu vom Winde“ (27. Februar 1786, S. 408f.). Auch Biester äußerte sich jetzt dringender und stärker: „Freilich wird die Sache der Schwärmerei zu arg in den Schriften der modischen Philosophen; Demonstration wird verworfen; Tradition (die niedrigste Art des Glaubens) wird empfohlen und über Vernunftbeweise erhoben. Wahrlich, es ist Zeit, daß Sie, edler Wiederhersteller des gründlichen und gereinigten Denkens, aufstehen und dem Unwesen ein Ende machen. Tun Sie es doch bald in einigen kleinen Aufsätzen in der Monatsschrift, bis Sie Zeit zu einem ausführlichen Werke finden“ (6. März, S. 410).

So war es denn kein Wunder, daß Hamann Kant bei einem Besuche am 3. März, „voll von der Mendelssohnischen Sache“, jedoch weit mit ihm selbst auseinander im Urteil fand (S. 174), und daß er Jacobi riet, auf „unsern Kritiker“ nicht zu bauen, da dieser sich in einer Gesellschaft am 4. April sehr stark für Mendelssohn gegen Gegner desselben ins Zeug gelegt, auch erklärt habe, „daß er etwas in die Monatsschrift über die Verdienste Mendelssohns um die jüdische und die christliche Religion wollte einrücken lassen, wenn es dort aufgenommen würde“ (4. April, S. 202). Dagegen wiegelte Kant anderseits auch nach Berlin hin ab. Auf die heftigen

---

[1]) S. die ganze Charakteristik *Briefwechsel I, 405f.*

Tiraden von M. Herz erwidert er kaltblütig nur: „die Jacobische Grille“ sei „keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen, und daher kaum einer ernstlichen Widerlegung wert. Vielleicht, daß ich etwas in die Berliner Monatsschrift einrücke, um dieses Gaukelwerk aufzudecken.“ Er will seine Briefe an Mendelssohn nicht in die beabsichtigte Ausgabe von dessen Briefwechsel aufgenommen wissen, verhehlt ihm auch nicht, daß der Plan, dem Verstorbenen in Berlin ein Denkmal zu errichten, in Königsberg „große Schwierigkeit finde“ (7. April, a. o. O. S. 419f.). Auch Biester ermahnte er, jeden kränkenden Angriff auf Jacobi zu vermeiden (vgl. Biester ebd. S. 432).

Indessen war ihm noch von einer dritten Seite nahegelegt worden, in den die Zeit bewegenden Philosophenstreit — und zwar diesmal gegen Mendelssohn — einzugreifen. Der bereits S. XXVIII genannte Magister (später Professor und treue Anhänger Kants) L. G. Jakob in Halle teilte ihm in einem ausführlichen Briefe mit, er habe in der Zeitung gelesen, daß Kant Mendelssohns *Morgenstunden* zu widerlegen vorhabe. Dies sei insofern am Platze, als die strikten Anhänger des Berliner Philosophen bereits Triumphlieder angestimmt hätten und „sich sogar in einigen Rezensionen ganz deutlich merken lassen, als ob durch diese Schrift der Kantschen Kritik ein nicht geringer Stoß versetzt wäre, welches denn nach meiner Meinung ganz klärlich beweist, daß die Kritik immer nur noch durchblättert, aber nicht durchstudiert wird.“ Er habe anfangs selber eine Widerlegung schreiben wollen, zumal da noch kein Anhänger Kants es versucht habe, dessen Philosophie nach eigener Methode vorzutragen, „weil man immer noch leider die Kritik als ein großes Tier ansieht, das man zwar fürchtet, dem man sich aber doch nicht anvertrauen mag.“ Nun frage er bei Kant an, „ob Sie selbst die nähere Beleuchtung der M. Schrift übernehmen würden, und im Fall Sie auch dann noch den Beitritt mehrerer nicht für überflüssig hielten, ob Sie alsdann die Gewogenheit haben wollten, meine Gedanken durchzusehen und zu urteilen, ob sie es verdienten, der Welt bekannt gemacht zu werden“ (26. März 1786, S. 412—415). — Kant erwidert am 26. Mai: Sein „vorgebliches Versprechen“ betreffs jener Wider-

legung sei „falsch und durch Mißverstand in die Gothaische Zeitung gekommen.“ Er habe jetzt, beschäftigt mit der Veranstaltung einer zweiten Auflage der Kritik und durch die verdrießlichen und weitläufigen Geschäfte seines Rektorats (er hatte es am 23. April angetreten) in Anspruch genommen, auch keine Zeit dazu und sei daher Jakob sehr dankbar, wenn er ihm die Mühe abnehme, „die Fruchtlosigkeit dieser Arbeit, der reinen Vernunft Grenzen auf dieser Seite zu erweitern, zu zeigen.“ Der Einholung seines Urteils über Jakobs Arbeit bedürfe es nicht, abgesehen von einer von diesem bezeichneten, das Ding an sich betreffenden Stelle, über die er allerdings ein Wort hinzuzufügen wünsche (a. a. O. S. 427). Die weiteren Briefe Jakobs an Kant in dieser Angelegenheit vom 17. Juli und 25. Oktober 1786 gehören nicht mehr hierher, sondern in eine Einleitung zu den später wirklich von Kant abgefaßten und von Jakob veröffentlichten *Bemerkungen* zu des letzteren Schrift (*Philos. Bibl. Band 47, II*).

Endlich schrieb Biester nochmals am 11. Juni einen langen (*Briefwechsel I, 429—434*) Brief in der Sache, als Erwiderung auf ein tags zuvor bei ihm eingelaufenes „wichtiges“, leider verlorenes Schreiben Kants. Indem wir auf den Wortlaut dieses für die Kenntnis der damaligen philosophischen Strömungen und Persönlichkeiten höchst lehrreichen Briefes verweisen, heben wir nur das Wichtigste heraus. Biester will sich in der ursprünglichen Streitsache (Lessings Spinozismus und Mendelsohns Stellungnahme zu dieser Frage) kein bestimmtes Urteil erlauben. Wichtiger scheint ihm — und, wie er meint, „jedem denkenden Menschenfreunde“ — das Ziel der „neuen Schwindelköpfe“ und „philosophischen Schwärmer“ à la Jacobi und Wizenmann: „die Untergrabung und Verspottung jeder Vernunfterkenntnis von Gott, die Lobpreisung und fast Vergötterung des unverständlichen Spinozistischen Hirngespinstes und die intolerante Anempfehlung der Annahme einer positiven Religion als des einzig notwendigen und zugleich jedem vernünftigen Menschen zukommenden Auswegs“. Er dringt dann in „die Männer, die bis itzt das Heft der Philosophie in Händen geführt und vom ganzen denkenden Publikum dankbar als sichere und erfahrene

Leiter sind anerkannt worden", d. h. in Kant, sich baldigst öffentlich gegen „diese wahrhaft gefährliche philosophische Schwärmerei" zu erklären, zumal da der „seltsame Jacobi", „dieser heftige, alles aufbietende Mensch" für seine Lehre: Schwärmerei durch Atheismus! ihn (Kant) als Zeugen und Genossen anzuführen sich nicht entblöde. Zum Schluß sucht Biester seinen Adressaten in nicht gerade feiner Weise durch zwei persönliche Momente zu bestimmen: 1) Werde das Publikum nicht denken, Kant habe sich durch Jacobis Lob einfangen lassen, wenn er sich nicht bald gegen diesen erkläre? Und 2) werde es, im Falle einer wahrscheinlich bald eintretenden politischen Veränderung (Anspielung auf den zwei Monate später wirklich erfolgten Tod Friedrichs II.), alle Gutgesinnten schmerzen, „wenn man alsdann mit einigem Scheine den ersten Philosophen unseres Landes und die Philosophie überhaupt beschuldigen könnte, den —[1]) dogmatischen Atheismus zu begünstigen"? (S. 433.)

Der kritische Philosoph ließ sich jedoch weder durch Freund noch Feind aus der Ruhe und Unparteilichkeit seines Urteils bringen. Das geht weniger aus einem Briefe Hamanns (an Jacobi) vom 12. Juli 1786 hervor, wo es heißt: „Kant schreibt über das Mendelssohnsche Orientieren etwas, aber er ist Dein Freund und des Resultatenmachers",[2]) — denn der zweite Teil dieser Briefstelle könnte bei Hamanns stark subjektivem Urteil einer schiefen Auffassung entspringen —, als vielmehr aus dem Wortlaut des Aufsatzes selbst. Diesen muß Kant recht schnell ausgearbeitet haben, denn erst nach dem 5. Juli (s. unten Anmerkung [2]) wurde er begonnen, und schon vor dem 8. August ist er — nebst einer nachträglichen Berichtigung — in Biesters Händen. Bei allem „herzlichsten Danke", den der letztere dem „teuresten Mann" für „seinen trefflichen Aufsatz" ausspricht, hat er sich doch soweit Kants Gedankengang anbequemt, daß er nicht mehr von der Überwindung des „dogmatischen Atheis-

[1]) Der Gedankenstrich rührt vom Herausgeber her.

[2]) Mit dem letzteren ist der damals selbst Hamann noch unbekannte Wizenmann gemeint. Da die *Resultate*, wie Hamann im gleichen Briefe erzählt, am 5. Juli in Königsberg eintrafen, kann Kant, der sie an zwei Stellen berücksichtigt, erst nach dem 5. Juli seine Abhandlung ausgearbeitet haben.

mus", sondern nur der — Geniesucht redet. „Allerdings ist die Geniesucht an allem diesem Unheil schuld; und Ruhm und Ehre dem Helden, der diese Hydra erlegt!"[1])

Überblicken wir nun in kurzem den Gedankengang der Schrift selbst.

B. Zum Inhalt.

Zunächst beschäftigt sich Kant mit dem von Mendelssohn empfohlenen Orientierungsmittel des „gesunden Menschenverstandes", dessen Begriff höchst zweideutig sei und unter Umständen sogar, wie Jacobis und des Anonymus Beispiel zeige, zur Entthronung der Vernunft und zu philosophischer Schwärmerei führen könne. Die reine Menschenvernunft allerdings müsse es sein, an der man sich orientiere. Sodann wird die „eigentliche", geographische Bedeutung des Wortes „Sich orientieren", und aus ihr die mathematische, endlich drittens die logische Bedeutung dieses Begriffs entwickelt. In allen drei Fällen ist es ein subjektives Gefühl, das uns leitet, im letzten das eines Bedürfnisses der Vernunft. Dies subjektive Bedürfnis darf uns nun freilich nicht zu allen möglichen Träumereien auf dem Gebiete des Übersinnlichen verführen; wohl aber kann es uns zu der Annahme eines ersten Urwesens als oberster Intelligenz und höchsten Gutes veranlassen: wobei jedoch das Subjektive nicht mit dem Objektiven, Bedürfnis nicht mit Beweis verwechselt werden darf, wie es bei dem „würdigen" Mendelssohn in seinen *Morgenstunden* der Fall war. Er ließ sich aufs Dogmatisieren auf dem Felde des Uebersinnlichen ein, anstatt zu kritisieren und den praktischen Vernunftgebrauch, d. h. die moralischen Gesetze in Verbindung mit der Idee des höchsten Gutes, in den Vordergrund zu schieben (die betr. Stelle, S. 154 unserer Ausgabe, ist ein Zeugnis für Kants damalige moralphilosophische Anschauungen, die von denen der zwei

---

[1]) Biester fühlte sich offenbar durch Kants Mäßigung etwas enttäuscht. Daß sein kurzes Dankschreiben auch auf Kant diesen Eindruck machte, geht aus Hamanns Äußerung an Jacobi vom 24. August 1786 hervor: „Biester hat Kant den Empfang seiner Abhandlung über des M(endelssohn) Orientieren bescheinigt, aber nichts mehr." Kants Kollege Kraus empfahl die Schrift Hamann um ihrer „Kälte" und ihres „sanften Tones" willen, die dieser jedoch nicht darin fand (Hamann an Jacobi, 26. Oktober 1786).

Jahre später erschienenen *Kritik der praktischen Vernunft* kaum differieren dürften). Im Grunde aber folgte Mendelssohn unbewußt einem Vernunftbedürfnis, also Gefühl statt Erkenntnis, während sein festes Vertrauen auf die Vernunft als einzigen und letzten Probierstein der Wahrheit zu loben war. Denn der auf einem praktischen und subjektiven, gleichwohl aber notwendigen Vernunftbedürfnis beruhende reine Vernunftglaube muß in der Tat unser Kompaß und Orientierungsmittel im Übersinnlichen sein. Hiergegen scheint nun jetzt eine neue Richtung, diejenige Jacobis und seiner Freunde, auftreten zu wollen. Vor allem wendet sich Kant in einer langen Anmerkung (S. 159) scharf, wenn auch nicht persönlich, gegen den ihm von dieser Seite gemachten Vorwurf des „Vorschubs zum Spinozismus". Dieser sei Dogmatismus und führe zur Schwärmerei, der Kritizismus hingegen sei das beste Mittel, beide mit der Wurzel auszurotten,[1]) ebenso wie er den (der *Kritik* gleichfalls vorgeworfenen) Skeptizismus vertilge. Dagegen geht er noch nicht mit voller Schärfe, wie später in der Abhandlung *Vom vornehmen Ton,*[2]) gegen die Philosophen der „Genieschwünge" vor; er appelliert vielmehr an ihr Gefühl für Denkfreiheit, die durch ihre Angriffe auf die Vernunft gefährdet sei. Es klingt fast wie eine Vorahnung des Kommenden, wenn Kant zur selben Zeit, als Friedrich der Große ins Grab sank und mit ihm das „Zeitalter der Aufklärung" in Deutschland seinem Ende entgegenging, jene „Männer von Geistesfähigkeiten und erweiterten Gesinnungen" davor warnt, durch solche unbesonnene Angriffe die Freiheit des Denkens, „das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt," zu gefährden, und wenn er die Geistesfreiheit durch vorgeschriebene Glaubensformeln bedroht sieht. Denn Schwärmerei und „Erleuchtung" werden schließlich entweder zum Aberglauben oder zur völligen Gesetzlosigkeit im Denken und Wollen (das bedeutet bei Kant hier „Freigeisterei")

---

[1]) Vgl. auch die Stelle *Bd. 46^c^, S. 46 Anm.*, dazu *Haman, Kantstudien V, S. 276* und besonders *S. 281ff.*, außerdem oben *S. XXX.*

[2]) *Bd. 46^d^, S. 1—24.* Doch ist die dort in der *Einleitung S. III Anm.* erwähnte Absicht Kants, etwas gegen „die Jacobische Grille" zu schreiben, immerhin auf den letzten Seiten unserer vorliegenden Abhandlung von 1786 zur Ausführung gekommen.

führen, der dann durch das Eingreifen der Obrigkeit ein Ende gemacht werden wird. Darum, so ruft er feierlich mahnend am Schlusse allen „Freunden des Menschengeschlechtes“ zu, haltet fest an der Vernunft als oberstem Probierstein der Wahrheit; denn darin allein — damit ist die geistige Verbindung mit dem vorangegangenen Aufsatz hergestellt —, d. h. im Selbstdenken, nicht (wie Mendelssohn gemeint hatte) in Kenntnissen, besteht wahre Aufklärung!

So ist die Schrift zwar aus Gelegenheitsursachen, infolge eines Gelehrtenstreits, entstanden, aber sie ist weit mehr als eine bloße Gelegenheitsschrift, sie ist ein Bekenntnis zu den ewigen Grundlagen alles Philosophierens.

Textänderungen unserer Ausgabe.

Die größeren Zahlen bedeuten die Seiten-, die kleineren die Zeilenzahlen unserer Ausgabe. Ein beigesetztes Fragezeichen (?) bedeutet, daß die Änderung nicht in den Text aufgenommen, sondern als Vorschlag des Herausgebers anzusehen ist.

Seite 3^{21} *oder* statt *und* (?).
„ 10^{27} *desselben* statt *derselben*.
„ 18^{14} *dessen* statt *deren*.
„ 22^{21} *ihnen* statt *ihr*.
„ 29^{1} *dessen* statt *deren* (?).
„ 30^{15} *dem* statt *zum* (?).
„ 31^{24} hinzugesetzt *durch*.
„ 33^{37} *am wenigsten* statt *am meisten* (?).
„ 35^{12} gestrichen *bisweilen*.
„ 35^{24} *Wirklichkeit* statt *Wirkung*.
„ 37^{3} *jenen* statt *jenem*.
„ $39^{10\ 11}$ *von Geistergestalten* umgestellt.
„ 44^{11} *sind* statt *seyn (seien)*.
„ 53^{25} *derselben* statt *desselben* (?).
„ 61^{38} *gangbarere* statt *gangbare* (?).
„ 68^{8} hinzugesetzt *es*.
„ 74^{9} *Marteville* statt *Harteville*.
„ 136^{27} sc. *hervorzuheben* (?).
„ 153^{12} *erste* (nach der Originalausgabe) hinzugesetzt.

NB. Auf S. 80 Anm. a ist der Hinweis (bezüglich Eulers) auf das Sachregister zu Bd. 46^{a} umzuändern in einen solchen auf S. 126 f. Anm. des vorliegenden Bandes.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Träume eines Geistersehers,

erläutert durch

Träume der Metaphysik.

— — Velut aegri somnia, vanae
Finguntur species.[a])
Hor.

1766.

a) Trügerische Gestalten gleich den Traumbildern eines Kranken, werden erdichtet. (Horaz, De Arte Poetica, v. 7 u. 8.)

Ein Vorbericht,

der sehr wenig für die Ausführung verspricht.

Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reiches stützen die dritte als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der anderen Welt auftun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, insofern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch ist schon zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nötig hätte. Allein die gemeinen Erzählungen, die soviel Glauben finden und[a]) wenigstens so schlecht bestritten sind, weswegen laufen die so ungenützt oder ungeahndet umher und schleichen sich selbst in die Lehrverfassungen ein, ob sie gleich den Beweis vom Vorteil hergenommen (*argumentum ab utili*) nicht für sich haben, welcher der überzeugendste unter allen ist? Welcher Philosoph hat nicht einmal zwischen den Beteuerungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels die einfältigste Figur gemacht, die man sich vorstellen kann? Soll er die Richtig-

a) oder? (Vermutung Willes.)

keit aller solcher Geistererscheinungen gänzlich ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, sie zu widerlegen?

Soll er auch nur eine einzige dieser Erzählungen als wahrscheinlich einräumen? Wie wichtig wäre ein solches Geständnis, und in welche erstaunliche Folgen sieht man hinaus,[a]) wenn auch nur eine solche Begebenheit als bewiesen vorausgesetzt werden könnte! Es ist wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich sich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen, und sich an das Nützliche zu halten. Weil dieser Anschlag aber vernünftig ist, so ist er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es ebensowohl ein dummes Vorurteil ist, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung alles zu glauben, so ließ sich der Verfasser dieser Schrift, um dem ersten Vorurteile auszuweichen, zum Teil von dem letzteren fortschleppen. Er bekennt mit einer gewissen Demütigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat — — — er fand nichts. Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmals Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Überdem war ein großes Werk gekauft und, welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren sein. Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das andere nicht glauben, das übrige aber belachen wird.

---

a) B und C: „hieraus“; Tieftrunk, Rosenkranz, Hartenstein: „und welche ... zieht man hieraus“. Erst Kehrbach hat den ursprünglichen Text wiederhergestellt.

Der erste Teil,

welcher dogmatisch ist.

Erstes Hauptstück.

Ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann.

Wenn alles dasjenige, was von Geistern der Schulknabe herbetet, der große Haufe erzählt und der Philosoph demonstriert, zusammengenommen wird, so scheint es keinen kleinen Teil von unserem Wissen auszumachen. Nichtsdestoweniger getraue ich mich zu behaupten, daß, wenn es jemand einfiele, sich bei der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding sei, wovon man unter dem Namen eines Geistes soviel zu verstehen glaubt, er alle diese Vielwisser in die beschwerlichste Verlegenheit versetzen würde. Das methodische Geschwätz der hohen Schulen ist oftmals nur ein Einverständnis, durch veränderliche Wortbedeutungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrenteils vernünftige: Ich weiß nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehört wird. Gewisse neuere Weltweisen, wie sie sich gern nennen lassen, kommen sehr leicht über diese Frage hinweg. Ein Geist, heißt es, ist ein Wesen, welches Vernunft hat. So ist es denn also keine Wundergabe, Geister zu sehen; denn wer Menschen sieht, der sieht Wesen, die Vernunft haben. Allein, fährt man fort, dieses Wesen, was im Menschen Vernunft hat, ist nur ein Teil vom Menschen, und dieser Teil, der ihn belebt, ist ein Geist. Wohlan denn: ehe ihr also beweiset, daß nur ein geistiges Wesen Vernunft haben könne, so sorget doch, daß ich zuvörderst verstehe,

was ich mir unter einem geistigen Wesen für einen Begriff zu machen habe. Diese Selbsttäuschung, ob sie gleich grob genug ist, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, ist doch von sehr begreiflichem Ursprunge. Denn, wovon man frühzeitig als ein Kind sehr viel weiß, davon ist man sicher, späterhin und im Alter nichts zu wissen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophist seines Jugendwahns.

Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiß nicht einmal, was das Wort *Geist* bedeute. Da ich es indessen oft selbst gebraucht oder andere habe brauchen hören, so muß doch etwas darunter verstanden werden, es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinst oder was Wirkliches sein. Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln, so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft und welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten.*)

---

*) Wenn der Begriff eines Geistes von unseren eigenen Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht sein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbarten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden. Nun aber wird von Geistern geredet selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe. Also kann der Begriff von der geistigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abstrahierter behandelt werden. Fragt ihr aber: Wie ist man denn zu diesem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abstraktion geschehen ist? Ich antworte: Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort, ohne Bewußtsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet[a]) hat. Solche Begriffe kann man *erschlichene* nennen. Dergleichen sind viele, die zum Teil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Teil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm eine bestimmte

---

a) B und C: „erreicht"; so auch die bisherigen Herausgeber, außer der Akademie-Ausgabe.

Nehmt etwa einen Raum von einem Kubikfuß und setzet, es sei etwas, das diesen Raum erfüllt, d. i. dem Eindringen jedes anderen Dinges widersteht, so wird niemand das Wesen, was auf solche Weise im Raum ist, *geistig* nennen. Es würde offenbar *materiell* heißen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich und, wie alles Körperliche, der Teilbarkeit und den Gesetzen des Stoßes unterworfen ist. Bis dahin sind wir noch auf dem gebahnten Gleise anderer Philosophen. Allein denkt euch ein einfaches Wesen und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdann die Bedeutung des Wortes *Geist* gerade ausfüllen? Damit ich dieses entdecke, so will ich die Vernunft dem besagten einfachen Wesen als eine *innere* Eigenschaft lassen, für jetzt es aber nur in *äußeren* Verhältnissen betrachten. Und nunmehr frage ich: Wenn ich diese einfache Substanz in jenen Raum vom Kubikfuß, der voll Materie ist, setzen will, wird alsdann ein einfaches Element derselben den Platz räumen müssen, damit ihn dieser Geist erfülle? Meinet ihr, ja? wohlan, so wird der gedachte Raum, um einen zweiten Geist einzunehmen, ein zweites Elementarteilchen verlieren müssen, und so wird endlich, wenn man fortfährt, ein Kubikfuß Raum von Geistern erfüllt sein, deren Klumpe ebensowohl durch Undurchdringlichkeit widersteht, als wenn er voll Materie wäre, und ebenso wie diese der Gesetze des Stoßes fähig sein muß. Nun würden aber dergleichen Substanzen, ob sie gleich in sich Vernunftkraft haben mögen, doch äußerlich von den Elementen der Materie gar nicht unterschieden sein, bei denen man auch nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennt und, was zu ihren inneren Eigenschaften gehören mag, gar nicht weiß. Es ist also außer Zweifel, daß eine solche Art einfacher Substanzen nicht geistige Wesen heißen würden, davon Klumpen zusammengeballt werden könnten. Ihr werdet also den Begriff eines Geistes nur beibehalten können, wenn ihr euch Wesen denkt, die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein

---

Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man diesen versteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht.

können *): Wesen also, welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren, so viele als man auch will, vereinigt, niemals ein solides Ganze ausmachen. Einfache Wesen von dieser Art werden immaterielle Wesen und, wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden. Einfache Substanzen aber, deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze gibt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geistes ist ein Wort ohne allen Sinn, oder seine Bedeutung ist die angezeigte.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geistes enthalte, ist der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, daß solche Naturen wirklich, ja auch nur möglich seien. Man findet in den Schriften der Philosophen [a]) recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann: daß alles, was da denkt, einfach sein müsse, daß eine jede vernünftigdenkende Substanz eine Einheit der Natur sei, und das unteilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen verteilt sein. Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein. Aber es bleibt durch diesen Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sei, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sei, ja sogar, ob eine solche Art Wesen als diejenige, so man *geistige* nennt, nur möglich sei.

---

*) Man wird hier leichtlich gewahr, daß ich nur von Geistern, die als Teile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiste rede, der der Urheber und Erhalter desselben ist. Denn der Begriff von der geistigen Natur des letzteren ist leicht, weil er lediglich negativ ist und darin besteht, daß man die Eigenschaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und schlechterdings notwendigen Substanz widerstreiten. Dagegen bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung sein soll, wie z. E. der menschlichen Seele, äußert sich die Schwierigkeit, daß ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen stattfindet, aufheben soll.

---

a) Kant denkt an Männer wie *Darjes* und *Baumgarten* (*Metaphysica* § 742 ff.).

Und hierbei kann ich nicht umhin, vor übereilten Entscheidungen[a]) zu warnen, welche in den tiefsten und dunkelsten Fragen sich am leichtesten eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich so anzusehen, als ob man auch seine Möglichkeit einsehe. Dagegen, was von ihnen abweicht und durch keine Erfahrung, auch nicht einmal der Analogie nach, verständlich gemacht werden kann, davon kann man sich freilich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gern als unmöglich sofort zu verwerfen. Alle Materie widersteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieses geschehe, lehrt die Erfahrung, und die Abstraktion von dieser Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieser Widerstand aber, den etwas in dem Raume seiner Gegenwart leistet, ist auf solche Weise wohl erkannt, aber darum nicht begriffen. Denn es ist derselbe sowie alles, was einer Tätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft und, da ihre Richtung derjenigen entgegensteht, wonach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen, so ist sie eine Kraft der Zurückstoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beigelegt werden. Nun wird sich ein jeder Vernünftige bald bescheiden, daß hier die menschliche Einsicht zu Ende sei. Denn nur durch die Erfahrung kann man innewerden, daß Dinge der Welt, welche wir materiell nennen, eine solche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derselben begreifen. Wenn ich nun Substanzen anderer Art setze, die mit anderen Kräften im Raume gegenwärtig sind als mit jener treibenden Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit ist, so kann ich freilich eine Tätigkeit derselben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorstellungen hat, gar nicht *in concreto* denken, und indem ich ihnen die Eigenschaften nehme, den Raum, in dem sie wirken, zu erfüllen, so steht mir ein Begriff ab, wodurch mir sonst die Dinge denklich sind, welche in meine Sinne fallen, und es muß daraus notwendig eine Art von Undenklichkeit entspringen. Allein diese kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angesehen werden, eben darum,

---

a) So A und Akademie; die übrigen: „Entschließungen“.

weil das Gegenteil seiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingesehen bleiben wird, obzwar dessen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgnis, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können. Solche geistige Naturen würden im Raume gegenwärtig sein, sodaß derselbe demungeachtet für körperliche Wesen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine Wirksamkeit im Raume, aber nicht dessen Erfüllung, d. i. einen Widerstand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine solche einfache geistige Substanz an, so würde man unbeschadet ihrer Unteilbarkeit sagen können, daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sei. Denn um die Analogie zu Hilfe zu rufen, so müssen notwendig selbst die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionierter Teil seiner ganzen Ausdehnung ist, weil Punkte gar nicht Teile, sondern Grenzen des Raumes sind. Da diese Erfüllung des Raumes vermittelst einer wirksamen Kraft (der Zurückstoßung) geschieht und also nur einen Umfang der größeren Tätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Bestandteile des wirksamen Subjekts anzeigt, so widerstreitet sie gar nicht der einfachen Natur desselben[a]), obgleich freilich die Möglichkeit hiervon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bei den ersten Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen angeht. Ebenso wird mir zum wenigsten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegenstehen, obschon die Sache selbst unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte, daß eine geistige Substanz, ob sie gleich einfach ist, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar tätig sein könne), ohne ihn zu erfüllen (d. i. materiellen Substanzen darin Widerstand zu leisten). Auch würde eine solche immaterielle Substanz nicht ausgedehnt genannt werden müssen, so wenig wie es die Einheiten der Materie sind; denn nur dasjenige, was abgesondert von allem und

---

a) sc. des wirksamen Subjekts; Kant: „derselben" (sc. geistigen Substanz); corr. Wille.

für sich allein existierend einen Raum einnimmt, ist *ausgedehnt*; die Substanzen aber, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die äußere Wirkung in andere ein, für sich besonders aber, wo keine anderen Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts außereinander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum. Dieses gilt von Körperelementen. Dieses würde auch von geistigen Naturen gelten. Die Grenzen der Ausdehnung bestimmen die Figur. An ihnen würde also keine Figur gedacht werden können. Dieses sind schwer einzusehende Gründe der vermuteten Möglichkeit immaterieller Wesen in dem Weltganzen. Wer im Besitze leichterer Mittel ist, die zu dieser Einsicht führen können, der versage seinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor dessen Augen im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben.

Gesetzt nun, man hätte bewiesen, die Seele des Menschen sei ein Geist (wiewohl aus dem vorigen zu sehen ist, daß ein solcher Beweis noch niemals geführt worden), so würde die nächste Frage, die man tun könnte, etwa diese sein: Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: Derjenige Körper, dessen Veränderungen *meine* Veränderungen sind, dieser Körper ist *mein* Körper, und der Ort desselben ist zugleich *mein* Ort. Setzt man die Frage weiter fort: Wo ist *dein* Ort (der Seele) in diesem Körper? so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuten. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich daß mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Örtern anderer Teile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre. Niemand aber ist sich eines besonderen Ortes in seinem Körper unmittelbar bewußt, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich also an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig sagen: Wo ich empfinde, da *bin* ich. Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze, wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet, und welchem das

Herz im Affekte klopft. Ich fühle den schmerzhaften[a]) Eindruck nicht an einem Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich, einige Teile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein unteilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirns zu versperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer[b]) sagten: Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile. Der gesunde Verstand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einsieht, dadurch er sie beweisen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man sagte, daß ich auf solche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, so ungefähr, wie sie den Kindern in der gemalten Welt[c]) abgebildet wird. Denn ich würde dies Hindernis dadurch wegräumen, daß ich bemerkte: die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweise nur eine Sphäre der äußeren Wirksamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Teile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur stattfinden, wenn in einem Wesen für sich allein gesetzt ein Raum ist, d. i. Teile anzutreffen sind, die sich außerhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieses wenige von der geistigen Eigenschaft meiner Seele wissen oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden sein, davon gar nichts zu wissen.

Wollte man diesen Gedanken die Unbegreiflichkeit oder, welches bei den meisten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, so könnte ich es auch geschehen lassen. Alsdann würde ich mich zu den Füßen dieser Weisen niederlassen, um sie also reden zu hören: Die Seele des Menschen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein

---

a) So A, C, Akademie; die übrigen: „schmerzhaftesten".

b) So Darjes in seiner *Psychologia naturalis* § 103: Totam animam in toto corpore omnibusque partibus corporis organicis praesentem esse.

c) d. i. dem zuerst von Amos Comenius (Nürnberg 1657) herausgegebenen *Orbis pictus*.

unbeschreiblich kleiner Platz in demselben ist ihr Aufenthalt.*) Daselbst empfindet sie, wie die Spinne im Mittelpunkt ihres Gewebes. Die Nerven des Gehirns stoßen oder erschüttern sie, dadurch verursachen sie aber, daß nicht dieser unmittelbare Eindruck, sondern der, so auf ganz entlegene Teile des Körpers geschieht, jedoch als

*) Man hat Beispiele von Verletzungen, dadurch ein guter Teil des Gehirns verloren worden, ohne daß es dem Menschen das Leben oder die Gedanken gekostet hat. Nach der gemeinen Vorstellung, die ich hier anführe, würde ein Atomus desselben haben dürfen entführt oder aus der Stelle gerückt werden, um in einem Augenblick den Menschen zu entseelen. Die herrschende Meinung, der Seele einen Platz im Gehirne anzuweisen, scheint hauptsächlich ihren Ursprung darin zu haben, daß man bei starkem Nachsinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angestrengt werden. Allein wenn dieser Schluß richtig wäre, so würde er auch noch andere Örter der Seele beweisen. In der Bangigkeit oder der Freude scheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affekte, ja die mehrsten äußern ihre Hauptstärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andere Instinkte äußern ihren Ursprung und Empfindsamkeit in anderen Organen. Die Ursache, die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, ist vielleicht diese. Alles Nachsinnen erfordert die Vermittlung der Zeichen für die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterstützung diesen[a]) den erforderlichen Grad der[b]) Klarheit zu geben. Die Zeichen unserer Vorstellungen aber sind vornehmlich solche, die entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden[c]), indem ihre Organe auch diesem Teile am nächsten liegen. Wenn nun die Erweckung dieser Zeichen, welche Cartesius[d]) *ideas materiales* nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen ist, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, so wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genötigt werden, mit vormaligen Eindrücken harmonisch zu beben und dadurch ermüdet werden. Denn wenn das Denken zugleich affektvoll ist, so empfindet man nicht allein Anstrengungen des Gehirns, sondern zugleich Angriffe der reizbaren Teile, welche sonst mit den Vorstellungen der in Leidenschaft versetzten Seele in Sympathie stehen.

a) Kant: „dessen", corr. Tieftrunk.
b) „der" hinzugefügt von Tieftrunk, Rosenkranz, Hartenstein.
c) Wille vermutet: „Stellen im Gehirn bewegen".
d) *Passiones animae* I, art. 23 ff., 35, 42.

ein außerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Objekt vorgestellt wird. Aus diesem Sitze bewegt sie auch die Seile und Hebel der ganzen Maschine und verursacht willkürliche Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr seicht oder gar nicht beweisen und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur ebenso schwach widerlegen. Ich würde also mich in keine Schulgezänke einlassen, wo gemeiniglich beide Teile alsdann am meisten zu sagen haben, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts verstehen; sondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieser Art leiten kann. Weil also nach den mir angepriesenen Sätzen meine Seele in der Art, wie sie im Raume gegenwärtig ist, von jedem Element der Materie nicht unterschieden wäre, und die Verstandeskraft eine innere Eigenschaft ist, welche ich in diesen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenngleich selbige in ihnen allen angetroffen würde, so könnte kein tauglicher Grund angeführt werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Substanzen sei, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besonderen Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der tierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der inneren Fähigkeit des Denkens und der Willkür zu statten kommt. Alsdann aber würde man kein eigentümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches sie von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Naturen unterschiede, und Leibnizens scherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Kaffee Atome verschluckten, woraus Menschenseelen werden sollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf solchen Fall dieses denkende Ich nicht dem gemeinen Schicksale materieller Naturen unterworfen sein, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine tierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es ist bisweilen nötig, den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen.

Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.*) Alsdann aber wie geheimnisvoll wird nicht die Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper! Aber wie natürlich ist nicht zugleich diese Unbegreiflichkeit, da unsere Begriffe äußerer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden sind, die hier nicht stattfinden! Denn wie sollte wohl eine immaterielle Substanz der Materie im Wege liegen, damit diese in ihrer Bewegung auf einen Geist stoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Wesen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegenstellt, oder welches sie auf keine Weise hindert, sich in demselben Raume, darin es gegenwärtig ist, zugleich zu befinden? Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese untereinander in Verhältnissen sind, sondern

*) Der Grund hiervon, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlicherweise auch wohl[a]) so bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Tieren. Was in der Welt ein Prinzipium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen. Da hingegen das wesentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine notwendige Kraft besteht, die durch äußere Gegenwirkung beschränkt ist. Daher der Zustand alles dessen, was materiell ist, äußerlich abhängend und gezwungen ist, diejenigen Naturen aber, die selbsttätig und aus ihrer inneren Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur sein können. Man kann vernünftigerweise nicht verlangen, daß eine so unbekannte Art Wesen, die man mehrenteils nur hypothetisch erkennt, in den Abteilungen ihrer verschiedenen Gattungen sollte begriffen werden; zum wenigsten sind diejenigen immateriellen Wesen, die den Grund des tierischen Lebens enthalten, von denjenigen unterschieden, die in ihrer Selbsttätigkeit Vernunft begreifen und Geister genannt werden.

a) „wohl" fehlt bei B, C und den bisherigen Herausgebern (außer der Akademie).

auf das innere Prinzipium ihres Zustandes. Denn eine jede Substanz, selbst ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Tätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirksamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiß, worin solche bestehe.*) Andererseits würde bei solchen Grundsätzen die Seele auch in diesen inneren Bestimmungen als Wirkungen den Zustand des Universums anschauend erkennen, der die Ursache derselben ist. Welche Notwendigkeit aber verursache, daß ein Geist und ein Körper zusammen Eines ausmache, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen anderen sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen (wenn ich sonst einige Neigung zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstrieren.

---

*) Leibniz sagte, dieser innere Grund aller seiner äußeren Verhältnisse und ihrer Veränderungen sei eine Vorstellungskraft, und spätere Philosophen empfingen diesen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel getan, wenn sie vorher bei sich überlegt hätten, ob denn eine Substanz, wie ein einfacher Teil der Materie ist, ohne allen inneren Zustand möglich sei, und wenn sie dann diesen etwa nicht ausschließen wollten, so würde ihnen obgelegen haben, irgend einen anderen möglichen inneren Zustand zu ersinnen als den der Vorstellungen und der Tätigkeiten, die von ihnen abhängend sind[a]). Jedermann sieht von selber, daß, wenn man auch den einfachen Elementarteilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorstellungen zugesteht, daraus noch keine Vorstellungskraft der Materie selbst erfolge, weil viel Substanzen von solcher Art, in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

---

a) Tieftrunk: „seyn“, Hartenstein und Kehrbach: „seien“.

Zweites Hauptstück.

Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat schon den groben und an den äußerlichen Sinnen klebenden Verstand zu höheren und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geistige und von körperlichem Zeuge enthüllte Gestalten in derjenigen Dämmerung sehen, womit das schwache Licht der Metaphysik das Reich der Schatten sichtbar macht. Wir wollen daher nach der beschwerlichen Vorbereitung, welche überstanden ist, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

Ibant obscuri sola sub nocte per umbras,
Perque domos Ditis vacuas et inania regna.[a])
Virgilius.

Die tote Materie, welche den Weltraum erfüllt, ist ihrer eigentümlichen Natur nach, im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit, in einerlei Zustande; sie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erscheinungen, die auf allen diesen Gründen beruhen, lassen eine *physische* Erklärung zu, die zugleich mathematisch ist und zusammen *mechanisch* genannt wird. Wenn man andererseits seine Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des *Lebens* in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art sind, daß sie als Bestandteile den Klumpen und die Ausdehnung der leblosen Materie vermehren, noch von ihr nach den Gesetzen der Berührung und des Stoßes leiden, sondern vielmehr durch innere Tätigkeit sich selbst und überdem den toten Stoff der Natur rege machen: so wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonstration, doch wenigstens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verstandes sich von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze *pneumatisch* und, sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt

a) Vergil Aeneis VI, 268/69. (Das *sola* fehlt in B und C und ist erst von der Akademie-Ausgabe wiederhergestellt.) Deutsch: In einsamer nächtlicher Dunkelheit wandelten sie durch die Schattenwelt, durch die öden Behausungen und das körperlose Reich des Pluto.

sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbsttätige Prinzipien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge auf die man zunächst gerät, diese: daß sie untereinander, unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (*mundus intelligibilis*) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Wesen voneinander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher Dinge) von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem dieses letztere noch viel rätselhafter als das erste ist?

Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganze angesehen werden, dessen[a]) Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittlung körperlicher Dinge, so daß dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo es[b]) auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittlung der Materie ineinander wirken, außer diesem noch in einer besonderen und durchgängigen Verbindung stehen und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, sodaß das Verhältnis derselben vermittelst der Materie nur zufällig und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist.

Indem man denn auf solche Weise alle Prinzipien des Lebens in der ganzen Natur als soviel unkörperliche Substanzen untereinander in Gemeinschaft, aber auch zum Teil mit der Materie vereinigt zusammennimmt, so gedenkt man sich ein großes Ganze der immateriellen Welt: eine unermeßliche, aber unbekannte Stufenfolge von Wesen und tätigen Naturen, durch welche der tote Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder aber der Natur Leben ausgebreitet sei, und welche diejenigen Grade desselben seien, die zunächst an die völlige Leblosigkeit grenzen, ist vielleicht unmöglich jemals mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoismus belebt alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tötet

a) Kant: „deren"; corr. Vorländer.
b) Kant: „sie"; corr. Tieftrunk.

alles. Maupertuis maß den organischen Nahrungsteilchen aller Tiere den niedrigsten Grad Leben bei; andere Philosophen sehen an ihnen nichts als tote Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der tierischen Maschinen zu vergrößern. Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unsere äußeren Sinne fällt, ist wohl die freie Bewegung, die da blicken läßt, daß sie aus Willkür entsprungen sei; allein der Schluß ist nicht sicher, daß, wo dieses Merkmal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich sei. Boerhave sagt an einem Orte[a]: Das Tier ist eine Pflanze, die ihre Wurzeln[b]) im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein anderer ebenso ungetadelt mit diesen Begriffen spielen und sagen: die Pflanze ist ein Tier, das seinen Magen in der Wurzel (äußerlich) hat. Daher auch den letzteren die Organe der willkürlichen Bewegung und mit ihnen die äußerlichen Merkmale des Lebens fehlen können, die doch den ersteren notwendig sind, weil ein Wesen, welches die Werkzeuge seiner Ernährung in sich hat, sich selbst seinem Bedürfnis gemäß muß bewegen können, dasjenige aber, an welchem diese außerhalb und in dem Elemente seiner Unterhaltung eingesenkt sind, schon genugsam durch äußere Kräfte erhalten wird und, wenn es gleich ein Prinzipium des inneren Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organische Einrichtung zur äußerlichen willkürlichen Tätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von allem diesem aus Beweisgründen; denn außerdem, daß ich sehr wenig zum Vorteil von dergleichen Mutmaßungen würde zu sagen haben, so haben sie noch als bestäubte, veraltete Grillen den Spott der Mode wider sich, Die Alten glaubten nämlich dreierlei Art von Leben annehmen zu können: das pflanzenartige, das tierische und das vernünftige. Wenn sie die drei immateriellen Prinzipien derselben in dem Menschen vereinigten, so möchten sie wohl unrecht haben; wenn sie aber solche unter die dreierlei Gattungen der wachsenden und ihresgleichen erzeugenden Geschöpfe verteilten, so sagten sie freilich wohl etwas Unerweisliches, aber darum noch nicht Ungereimtes, vornehmlich in dem Urteile desjenigen, der das besondere Leben der von einigen Tieren abgetrennten Teile, die Irritabilität, die so wohl

a) *Elementa chemiae* (1732), I, 64. b) Akademie: „Wurzel".

erwiesene, aber auch zugleich so unerklärliche Eigenschaft der Fasern eines tierischen Körpers und einiger Gewächse und endlich die nahe Verwandtschaft der Polypen und anderer Zoophyten mit den Gewächsen in Betracht ziehen wollte. Übrigens ist die Berufung auf immaterielle Prinzipien eine Zuflucht der faulen Philosophie und darum auch die Erklärungsart in diesem Geschmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit diejenigen Gründe der Welterscheinungen, welche auf den Bewegungsgesetzen der bloßen Materie beruhen, und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig sind, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, daß Stahl,[a] welcher die tierischen Veränderungen gerne organisch erklärt, oftmals der Wahrheit näher sei als Hofmann,[b] Boerhave u. a. m., welche die immateriellen Kräfte aus dem Zusammenhange lassen, sich an die mechanischen Gründe halten und hierin einer mehr philosophischen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmals zutrifft, und die auch allein in der Wissenschaft von nützlicher Anwendung ist, wenn andererseits von dem Einflusse der Wesen von unkörperlicher Natur höchstens nur erkannt werden kann, daß er da sei, niemals aber, wie er zugehe, und wie weit sich seine Wirksamkeit erstrecke.

So würde denn also die immaterielle Welt zuerst alle erschaffenen Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Tierarten und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch keine äußerlichen Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte. Alle diese immateriellen Naturen, sage ich, sie mögen nun ihre Einflüsse in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftigen Wesen, deren zufälliger Zustand tierisch ist, es sei hier auf der Erde oder in anderen Himmelskörpern, sie mögen den

---

a) Georg Ernst Stahl (1660—1734), seit 1694 Professor der Medizin in Halle, 1716 Leibarzt des preußischen Königs, bedeutender Chemiker, stellte in der Medizin die Lehre vom Animismus auf.

b) Friedrich Hoffmann (1660—1742), von 1693 bis 1709 und 1712 bis 1742 Prof. der Medizin in Halle, 1709—1712 Kgl. Leibarzt in Berlin. Von ihm stammen die bekannten „Hoffmanns-Tropfen“.

rohen Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben oder ehedem belebt haben, würden nach diesen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, sodaß, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte.*)

Es wird mir nachgerade beschwerlich, immer die behutsame Sprache der Vernunft zu führen. Warum sollte es mir nicht auch erlaubt sein, im akademischen Tone zu reden, der entscheidender ist und sowohl den Verfasser als den Leser des Nachdenkens überhebt, welches

*) Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, so setzt die gemeine Vorstellung ihn gern über sich, hoch in dem unermeßlichen Weltraume. Man bedenkt aber nicht, daß unsere Erde, aus diesen Gegenden angesehen, auch als einer von den Sternen des Himmels erscheine, und daß die Bewohner anderer Welten mit ebenso gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten und sagen: Sehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmlischen Aufenthalt, welcher zubereitet ist, uns dereinst zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, daß der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden ist, ohne zu bedenken, daß, so hoch man auch gestiegen ist, man doch wieder sinken müsse, um allenfalls in einer anderen Welt festen Fuß zu fassen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geisterwelt sein oder, wenn man will, der selige Teil derselben, und diese würde man weder über sich noch unter sich zu suchen haben, weil ein solches immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Naheiten gegen körperliche Dinge, sondern in geistigen Verknüpfungen seiner Teile untereinander vorgestellt werden muß, wenigstens die Glieder derselben sich nur nach solchen Verhältnissen ihrer selbst bewußt sind.

über lang oder kurz beide nur zu einer verdrießlichen Unentschlossenheit führen muß. Es ist demnach so gut als demonstriert, oder: es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig sein wollte, oder noch besser: es wird künftig, ich weiß nicht wo oder wann, noch bewiesen werden, daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, solange alles wohl steht. Andererseits ist es auch wahrscheinlich, daß die geistigen Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtsein haben können, weil sie mit keinem Teil der Materie zu einer Person verbunden sind, um sich vermittelst desselben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen und durch künstliche Organe des Verhältnisses der ausgedehnten Wesen gegen sich und gegeneinander bewußt zu werden, daß sie aber wohl in die Seelen der Menschen als Wesen von einerlei Natur einfließen können und auch wirklich jederzeit mit ihnen[a]) in wechselseitiger Gemeinschaft stehen, doch so, daß in der Mitteilung der Vorstellungen diejenigen, welche die Seele als ein von der Körperwelt abhängendes Wesen in sich enthält, nicht in andere geistige Wesen, und die Begriffe der letzteren, als anschauende Vorstellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewußtsein des Menschen übergehen können, wenigstens nicht in ihrer eigentlichen Beschaffenheit, weil die Materialien zu beiderlei Ideen von verschiedener Art sind.

Es würde schön sein, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen oder auch nur wahrscheinlich vermutet werden. Daher wage ich es auf die Nachsicht des Lesers, einen Versuch von dieser Art hier einzuschalten, der zwar etwas außer meinem Wege liegt und auch von der Evidenz weit genug entfernt ist, gleichwohl

a) Kant: „ihr"; corr. Wille.

aber zu nicht unangenehmen Vermutungen Anlaß zu geben scheint.

Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf Eigennützigkeit[a]) und Privatbedürfnis als auf ein Ziel, das *innerhalb* dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung *außer uns* in andere vernünftige Wesen versetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüt gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bei dem Triebe nicht auf, vermöge dessen wir so stark und so allgemein am Urteile anderer hängen und fremde Billigung oder Beifall zur Vollendung des unsrigen von uns selbst so nötig zu sein erachten, woraus wenngleich bisweilen ein übelverstandener Ehrenwahn entspringt, dennoch selbst in der uneigennützigsten und wahrhaftesten Gemütsart ein geheimer Zug verspürt wird, dasjenige, was man für sich selbst als *gut* oder *wahr* erkennt, mit dem Urteil anderer zu vergleichen und[b]) beide einstimmig zu machen; imgleichen eine jede menschliche Seele auf dem Erkenntniswege gleichsam anzuhalten, wenn sie einen anderen Fußsteig zu gehen scheint, als den wir eingeschlagen haben; welches alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urteile vom *allgemeinen menschlichen Verstande* ist und ein Mittel wird, dem ganzen denkenden Wesen eine Art von Vernunfteinheit zu verschaffen.

Ich übergehe aber diese sonst nicht unerhebliche Betrachtung und halte mich für jetzt an eine andere, welche einleuchtender und beträchtlicher ist, soviel es unsere Absicht betrifft. Wenn wir äußere Dinge auf unser Bedürfnis beziehen, so können wir dieses nicht tun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei und unser eigenes Belieben die Bedingung von äußerer Beistimmung

---

a) Kehrbach, Akademie: „*die* Eigennützigkeit".
b) Akademie: „um".

nötig habe. Eine geheime Macht nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammmenlaufen, ist also nicht bloß in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen anderer außer uns. Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede[a]) uns manche Aufopferung abdringt und, obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen[b]) abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben[c]) auszumachen. So nannte Newton das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie[d]), sich einander zu nähern, die Gravitation derselben, indem er seine mathematischen Demonstrationen nicht in eine verdrießliche Teilnehmung an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie[d]) ineinander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich aufeinander wechselsweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander einfließen,

a) jedes (sc. Gesetz)? [Menzer]; jeder (sc. Antrieb)? [Kehrbach].
b) B, C und die früheren Herausgeber: „Bewegungsgründen"; vgl. S. 25[21]. c) Akademie: „desselben".
d) Materien? [Menzer]; vgl. S. 25[a]).

vorzustellen, sodaß das sittliche Gefühl diese *empfundene Abhängigkeit* des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet? Wenn man diesen Gedanken soviel Scheinbarkeit zugesteht, als erforderlich ist, um die Mühe zu verdienen, sie an ihren Folgen zu messen, so wird man vielleicht durch den Reiz derselben unvermerkt in einige Parteilichkeit gegen sie verflochten werden. Denn es scheinen in diesem Falle die Unregelmäßigkeiten mehrenteils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen sind mehrenteils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren; sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen und in Ansehung ihrer, nach pneumatischen Gesetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt, eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkür angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der Tat den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, daß die Seele des Menschen schon in diesem Leben, dem sittlichen Zustand zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müßte, sowie nach den Gesetzen der Bewegung die Materien[a])

a) A.: „Materie"; corr. Tieftrunk.

des Weltraumes sich in solche Ordnung gegeneinander setzen, die ihren Körperkräften gemäß ist.*) Wenn denn endlich durch den Tod die Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der anderen Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wiederfinden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unauflöslicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der *Ordnung der Natur*. Dieser letztere Umstand ist von besonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermutung nach bloßen Gründen der Vernunft ist es eine große Schwierigkeit, wenn man, um den Übelstand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt entspringt, zu einem außerordentlichen göttlichen Willen seine Zuflucht nehmen muß; weil, so wahrscheinlich auch das Urteil über denselben nach unseren Begriffen von der göttlichen Weisheit sein mag, immer ein starker Verdacht übrig bleibt, daß die schwachen Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt übertragen worden, da des Menschen Obliegenheit nur ist, von dem göttlichen Willen zu urteilen aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäß der Naturordnung, darin vermuten kann; nicht aber nach dem Entwurfe seiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorschrift macht, befugt ist, neue und will-

*) Die aus dem Grunde der Moralität entspringenden Wechselwirkungen des Menschen und der Geisterwelt, nach den Gesetzen des pneumatischen Einflusses, könnte man darein setzen, daß daraus natürlicherweise eine nähere Gemeinschaft einer guten oder bösen Seele mit guten und bösen Geistern entspringe, und jene dadurch sich selbst dem Teile der geistigen Republik zugesellten, der ihrer sittlichen Beschaffenheit gemäß ist, mit der Teilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entstehen mögen.

kürliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu ersinnen.

Wir lenken nunmehr unsere Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgesetzt hatten. Wenn es sich mit der Geisterwelt und dem Anteile, den unsere Seele an ihr hat, so verhält, wie der Abriß, den wir erteilten, ihn vorstellt, so scheint fast nichts befremdlicher zu sein, als daß die Geistergemeinschaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache ist, und das Außerordentliche betrifft fast mehr die Seltenheit der Erscheinungen als die Möglichkeit derselben. Diese Schwierigkeit läßt sich indessen ziemlich gut heben und ist zum Teil auch schon gehoben worden. Denn die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich in Verhältnis gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewußtsein sich selbst als einen Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches in[a]) Verhältnis gegen keine anderen als materielle Dinge vorgestellt wird. Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht ebendieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst als eines Geistes gar nicht hineinkommt. Übrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend sein, wie man will,*) so ist

---

*) Man kann dieses durch eine gewisse Art von zwiefacher Persönlichkeit, die der Seele selbst in Ansehung dieses Lebens zukommt, erläutern. Gewisse Philosophen[b]) glauben, sich ohne den mindesten besorglichen Einspruch auf den Zustand des festen Schlafes berufen zu können, wenn sie die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen beweisen wollen, da sich doch nichts

---

a) „in" fehlt bei Tieftrunk, Hartenstein, Rosenkranz.
b) z. B. Darjes (*Psychologia empirica* § 26).

dieses doch nicht hinlänglich, um mir deren als Mensch bewußt zu werden; wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst (d. i. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben wird, bei keinem Menschen aber ein anschauender und Erfahrungsbegriff ist.

Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so großes Hindernis angesehen werden, daß sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von seiten der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewußt zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, daß sie nach dem Gesetz der vergesellschafteten[a]) Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Be-

weiter hiervon mit Sicherheit sagen läßt, als daß wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im festen Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur soviel folgt, daß sie beim Erwachen nicht klar vorgestellt worden, nicht aber, daß sie auch damals, als wir schliefen, dunkel waren. Ich vermute vielmehr, daß dieselben klarer und ausgebreiteter sein mögen als selbst die klarsten im Wachen; weil dieses bei der völligen Ruhe äußerer Sinne von einem so tätigen Wesen, als die Seele ist, zu erwarten ist, wiewohl, da der Körper des Menschen zu der Zeit nicht mit empfunden ist, beim Erwachen die begleitende Idee desselben ermangelt, welche dem vorigen Zustand der Gedanken, als ebenderselben Person gehörig, zum Bewußtsein verhelfen könnte. Die Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in solchem Zustande mehr Verstand als sonst zeigen, ob sie sich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, bestätigen[b]) die Möglichkeit dessen, was ich vom festen Schlafe vermute. Die Träume dagegen, das ist die Vorstellungen des Schlafenden, deren er sich beim Erwachen erinnert, gehören nicht hierher. Denn alsdann schläft der Mensch nicht völlig: er empfindet in einem gewissen Grade klar und webt seine Geisteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne. Daher er sich ihrer zum Teil nachher erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeschmackte Chimären antrifft, wie sie es denn notwendig sein müssen, da in ihnen Ideen der Phantasie und die der äußeren Empfindung untereinander geworfen werden.

a) B: „vergesellschaftenden".
b) Kant: „bestätigt"; corr. Hartenstein.

griff selber, aber doch deren[a]) Symbole sind. Denn es ist doch immer ebendieselbe Substanz, die zu dieser Welt sowohl als zu der anderen wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorstellungen gehören zu demselben Subjekte und sind miteinander verknüpft. Die Möglichkeit hiervon können wir einigermaßen dadurch faßlich machen, wenn wir betrachten, wie unsere, höheren Vernunftbegriffe, welche sich den geistigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaßen gleichsam ein körperlich Kleid annehmen, um sich in Klarheit zu setzen. Daher die moralischen Eigenschaften der Gottheit unter den Vorstellungen des Zorns, der Eifersucht, der Barmherzigkeit, der Rache u. dgl. vorgestellt werden;[b]) daher personifizieren Dichter die Tugenden, Laster oder andere Eigenschaften der Natur, doch so, daß die wahre Idee des Verstandes hindurchscheint; so stellt der Geometra die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Übereinkunft in Verhältnissen haben und also wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach miteinander übereintreffen; daher nimmt die Vorstellung der göttlichen Ewigkeit selbst bei Philosophen den Schein einer unendlichen Zeit an, so sehr wie man sich auch hütet, beide zu vermengen; und eine große Ursache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt sind, die Leibnizschen Monaden einzuräum n, ist wohl diese, daß sie nicht umhin können, sich an ihnen kleine Klümpchen vorzustellen. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, daß geistige Empfindungen in das Bewußtsein übergehen könnten, wenn sie Phantasien erregen, die mit ihnen verwandt sind. Auf diese Art würden Ideen, die durch einen geistigen Einfluß mitgeteilt sind, sich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Mensch sonst im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geistes in das Bild einer menschlichen Figur, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantasien, die unsere Sinne sonst im Leben vergnügen usw.

Diese Art der Erscheinungen kann gleichwohl nicht etwas Gemeines und Gewöhnliches sein, sondern sich nur

a) dessen? (V.)
b) Kant: „wird“, corr. Tieftrunk.

bei Personen ereignen, deren Organe*) eine ungewöhnlich große Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantasie dem inneren Zustande der Seele gemäß durch harmonische Bewegung mehr zu verstärken, als gewöhnlicherweise bei gesunden Menschen geschieht und auch geschehen soll. Solche seltsame Personen würden in gewissen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenstände als außer ihnen angefochten sein, welche sie für eine Gegenwart von geistigen Naturen halten würden, die auf ihre körperlichen Sinne fiele, obgleich hierbei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, daß die Ursache davon ein wahrhafter geistiger Einfluß ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum[a]) Bewußtsein offenbart.

Die Erziehungsbegriffe oder auch mancherlei sonst eingeschlichene Wahn würden hierbei ihre Rolle spielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird und eine wirkliche geistige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der sinnlichen Dinge umgeschaffen worden. Man wird aber auch zugeben, daß die Eigenschaft, auf solche Weise die Eindrücke der Geisterwelt in diesem Leben zum klaren Anschauen auszuwickeln, schwerlich wozu nützen könne; weil dabei die geistige Empfindung notwendig so genau in das Hirngespinst der Einbildung verwebt wird, daß es unmöglich sein muß, in derselben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterscheiden. Imgleichen würde ein solcher Zustand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven voraussetzt, welche sogar durch die Wirksamkeit der bloß geistig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung versetzt werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich sein, an einem Geisterseher zugleich einen Phantasten anzutreffen, zum wenigsten

*) Ich verstehe hierunter nicht die Organe der äußeren Empfindung, sondern das Sensorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Teil des Gehirns, dessen Bewegung die mancherlei Bilder und Vorstellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philosophen dafür halten.

a) dem? (V.)

in Ansehung der begleitenden Bilder von diesen seinen Erscheinungen, weil Vorstellungen, die ihrer Natur nach fremd und mit denen im leiblichen Zustande des Menschen unvereinbar sind, sich hervordrängen und übelgepaarte Bilder in die äußere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geschleppe den betrogenen Sinnen vorgaukeln, ob sie gleich einen wahren geistigen Einfluß zum Grunde haben mögen.

Nunmehr kann man nicht verlegen sein, von den Gespenstererzählungen, die den Philosophen so oft in den Weg kommen, imgleichen allerlei Geistereinflüssen, von denen hier oder da die Rede geht, scheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeschiedene Seelen und reine Geister können zwar niemals unseren äußeren Sinnen gegenwärtig sein noch sonst mit der Materie in Gemeinschaft stehen, aber wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, sodaß die Vorstellungen, welche sie in ihm erwecken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasie in verwandte Bilder einkleiden und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenstände als außer ihm erregen. Diese Täuschung kann einen jeden Sinn betreffen und, so sehr dieselbe auch mit ungereimten Hirngespinsten untermengt wäre, so dürfte man sich durch[a]) dieses nicht abhalten lassen, hierunter geistige Einflüsse zu vermuten. Ich würde der Scharfsichtigkeit des Lesers zu nahe treten, wenn ich mich bei der Anwendung dieser Erklärungsart noch aufhalten wollte. Denn metaphysische Hypothesen haben eine so ungemeine Biegsamkeit an sich, daß man sehr ungeschickt sein müßte, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, sogar ehe man ihre Wahrhaftigkeit untersucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich und in noch mehreren sehr unhöflich ist.

Wenn indessen die Vorteile und Nachteile ineinander gerechnet werden, die demjenigen erwachsen können, der nicht allein für die sichtbare Welt, sondern auch für die unsichtbare in gewissem Grade organisiert ist (wofern es jemals einen solchen gegeben hat), so scheint ein Geschenk

---

a) „durch“, das in den bisherigen Ausgaben fehlt, ist von mir hinzugefügt.

von dieser Art demjenigen gleich zu sein, womit Juno den Tiresias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit sie ihm die Gabe zu weissagen erteilen könnte. Denn nach den obigen Sätzen zu urteilen, kann die anschauende Kenntnis der anderen Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit ebendasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: „Guter Herr, auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid Ihr ein Narr.“

Drittes Hauptstück.

Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben.

Aristoteles[a]) sagt irgendwo: „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene.“ Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen. Auf diesen Fuß, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschließung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, sowie sie von Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche

a) In Wirklichkeit nicht Aristoteles, sondern Heraklit (ed. Diels, fragm. 89).

vom *Denklichen* und *Undenklichen* aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnt,[a]) so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschließt, die Augen auftun werden, so wird niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem anderen gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweistümer augenscheinlich und gewiß erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer schon längst innegehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaften erschienen sind.

In gewisser Verwandtschaft mit den *Träumern der Vernunft* stehen die *Träumer der Empfindung*, und unter diese werden gemeiniglich diejenigen, so bisweilen mit Geistern zu tun haben, gezählt, und zwar aus dem nämlichen Grunde wie die vorigen, weil sie etwas sehen, was kein anderer gesunder Mensch sieht, und ihre eigene Gemeinschaft mit Wesen haben, die sich niemand sonst offenbaren, so gute Sinne er auch haben mag. Es ist auch die Benennung der Träumereien, wenn man voraussetzt, daß die gedachten Erscheinungen auf bloße Hirngespinste auslaufen, insofern passend, als die einen so gut wie die anderen selbstausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl als wahre Gegenstände die Sinne betrügen; allein wenn man sich einbildet, daß beide Täuschungen übrigens in ihrer Entstehungsart sich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der anderen zureichend zu finden, so betrügt man sich sehr. Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig acht hat, die ihm jetzt am meisten[b]) angelegen sind, wird mit Recht ein *wachender Träumer* genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen und die vorigen

a) Kant: „bewohnen"; corr. Hartenstein. b) am wenigsten? [V.]

Chimären werden wahre Träume sein. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als in sich, andere Gegenstände aber, die er empfindet, als außer sich vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eigenen Tätigkeit, diese aber zu demjenigen zählt, was er von außen empfängt und erleidet. Denn hierbei kommt es alles auf das Verhältnis an, darin die Gegenstände auf ihn selbst als einen Menschen, folglich auch auf seinen Körper gedacht werden. Daher können die nämlichen Bilder ihn im Wachen wohl sehr beschäftigen, aber nicht betrügen, so klar sie auch sein mögen. Denn ob er gleich alsdann eine Vorstellung von sich selbst und seinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er seine phantastischen Bilder in Verhältnis setzt, so macht doch die wirkliche Empfindung seines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Kontrast oder Abstechung, um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen. Schlummert er hierbei ein, so erlischt die empfundene Vorstellung seines Körpers, und es bleibt bloß die selbstgedichtete übrig, gegen welche die anderen Chimären als in äußerem Verhältnis gedacht werden und auch, solange man schläft, den Träumenden betrügen müssen, weil keine Empfindung da ist, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das Äußere vom Inneren unterscheiden ließe.

Von wachenden Träumern[a]) sind demnach die Geisterseher nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach gänzlich unterschieden. Denn diese referieren im Wachen und oft bei der größten Lebhaftigkeit anderer Empfindungen gewisse Gegenstände unter die äußerlichen Stellen der anderen Dinge, die sie wirklich um sich wahrnehmen, und die Frage ist hier nur, wie es zugehe, daß sie das Blendwerk ihrer Einbildung außer sich versetzen, und zwar in Verhältnis auf ihren Körper, den sie auch durch äußere Sinne empfinden. Die große Klarheit ihres Hirngespinstes kann hiervon nicht die Ursache sein, denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenstand versetzt ist, und daher verlange ich, daß man zeige, wie die Seele ein solches Bild, was sie doch als in sich enthalten vorstellen sollte, in ein ganz ander Verhältnis, nämlich in

---

a) B und C: „Träumen“.

einen Ort äußerlich und unter die Gegenstände versetze, die sich ihrer wirklichen Empfindung darbieten. Auch werde ich mich durch die Anführung anderer Fälle, die einige Ähnlichkeit mit solcher Täuschung haben und etwa im fieberhaften Zustande vorfallen, nicht abfertigen lassen; denn gesund oder krank, wie der Zustand des Betrogenen auch sein mag, so will man nicht wissen, ob dergleichen auch sonsten geschehe, sondern wie dieser Betrug möglich sei.

Wir finden aber bei dem Gebrauch der äußeren Sinne, daß über die Klarheit, darin die Gegenstände vorgestellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht[a]) nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine notwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als außer uns vorzustellen. Hierbei wird es sehr wahrscheinlich, daß unsere Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen. Daher sieht man einen strahlenden Punkt an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtstrahlen zurückgezogenen Linien sich schneiden. Dieser Punkt, welchen man den Sehpunkt nennt, ist zwar in der Wirklichkeit[b]) der Zerstreuungspunkt, aber in der Vorstellung der Sammlungspunkt der Direktionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (*focus imaginarius*). So bestimmt man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Objekte den Ort, wie unter anderen geschieht, wenn das Spektrum eines Körpers vermittelst eines Hohlspiegels in der Luft gesehen wird, gerade da, wo die Strahlen, welche aus einem Punkte des Objekts ausfließen, sich schneiden, ehe sie ins Auge fallen.*)

*) So wird das Urteil, welches wir von dem scheinbaren Orte naher Gegenstände fällen, in der Sehekunst gemeiniglich vorgestellt, und es stimmt auch sehr gut mit der Erfahrung. Indessen treffen ebendieselben Lichtstrahlen, die aus einem Punkte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergierend auf den Sehnerven, sondern vereinigen sich

a) Das im Original hier folgende überflüssige „bisweilen“ haben wir nach dem Vorschlag Willes *(Kantst. VIII, 338)* gestrichen.

b) Kant und die bisherigen Ausgaben (auch die akademische): „Wirkung“; corr. Wille.

Vielleicht kann man ebenso bei den Eindrücken des Schalles, weil dessen Stöße auch nach geraden Linien geschehen, annehmen, daß die Empfindung desselben zugleich mit der Vorstellung eines *foci imaginarii* begleitet sei, der dahin gesetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung gesetzten Nervengebäudes im Gehirne, äußerlich fortgezogen, zusammenstoßen. Denn man bemerkt die Gegend und Weite eines schallenden Objekts einigermaßen, wenn der Schall gleich leise ist und hinter uns geschieht, obschon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, sondern auf andere Stellen des Haupts fallen, sodaß man glauben muß, die Richtungslinien der Erschütterung werden in der Vorstellung der Seele äußerlich fortgezogen, und das schallende Objekt in den Punkt ihres Zusammenstoßes versetzt. Ebendasselbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drei Sinnen gesagt werden, welche sich darin von dem Gesichte und Gehör unterscheiden, daß der Gegenstand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung steht und die Richtungslinien des sinnlichen Reizes daher in diesen Organen selbst ihren Punkt der Vereinigung haben.

Um dieses auf die Bilder der Einbildung anzuwenden, so erlaube man mir, dasjenige, was Cartesius annahm und die mehrsten Philosophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen: nämlich daß alle Vorstellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewissen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiste des Gehirns begleitet sind, welche man *ideas materiales* nennt[a]), d. i. vielleicht mit der Erschütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgesondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich ist, welche der sinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Kopie ist. Nun verlange ich aber mir einzuräumen: daß der vornehmste Unterschied der Nerven-

daselbst in einem Punkte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in diesem Nerven vorgeht, der *focus imaginarius* nicht außer dem Körper, sondern im Boden des Auges gesetzt werden müßte, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflösen kann, und die mit den obigen Sätzen sowohl als mit der Erfahrung unvereinbar scheint.

a) Vgl. oben S. 13 Anm.

bewegung in den Phantasien von der in der Empfindung darin bestehe, daß die Richtungslinien der Bewegung bei jenen[a]) sich innerhalb dem Gehirne, bei dieser[b]) aber außerhalb schneiden; daher, weil der *focus imaginarius*, darin das Objekt vorgestellt wird, bei den klaren Empfindungen des Wachens außer mir, der von den Phantasien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir gesetzt wird, ich, solange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine eigenen Hirngespinste von dem Eindruck der Sinne zu unterscheiden.

Wenn man dieses einräumt, so dünkt mich, daß ich über diejenige Art von Störung des Gemüts, die man den Wahnsinn und im höheren Grade die Verrückung nennt, etwas Begreifliches zur Ursache anführen könne. Das Eigentümliche dieser Krankheit besteht[c]) darin: daß der verworrene Mensch bloß Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht. Nun habe ich gesagt: daß nach der gewöhnlichen Ordnung die Direktionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hilfsmittel die[d]) Phantasie begleiten, sich innerhalb demselben durchschneiden müssen, und mithin der Ort, darin er sich seines Bildes bewußt ist, zur Zeit des Wachens in ihm selbst gedacht werde. Wenn ich also setze, daß durch irgendeinen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewichte gebracht seien, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, welche fortgezogen sich außerhalb dem Gehirne durchkreuzen würden, so ist der *focus imaginarius* außerhalb dem denkenden Subjekt gesetzt,*) und das

***) Man könnte als eine entfernte Ähnlichkeit mit dem angeführten Zufalle die Beschaffenheit der Trunkenen anführen, die in diesem Zustande mit beiden Augen doppelt sehen; darum, weil durch die Anschwellung der Blutgefäße ein Hindernis entspringt, die Augenachsen so zu richten, daß ihre verlängerten**

a) sc. den Phantasien; bisherige Ausgaben: „jenem“; Menzer: „jener“ (sc. Nervenbewegung).

b) sc. Empfindung; Kant: „diesem“; corr. Menzer.

c) C: „bestehe“.

d) B und C: „der“.

Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre. Die Bestürzung über die vermeinte Erscheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen sein sollte, wird, obschon auch anfangs ein solches Schattenbild der Phantasie nur schwach wäre, bald die Aufmerksamkeit rege machen und der Scheinempfindung eine so große Lebhaftigkeit geben, die den betrogenen Menschen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln läßt. Dieser Betrug kann einen jeden äußeren Sinn betreffen; denn von jeglichem[a]) haben wir kopierte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Ursache werden, den *focum imaginarium* dahin zu versetzen, von wo der sinnliche Eindruck eines wirklich vorhandenen körperlichen Gegenstandes kommen würde. Es ist alsdann kein Wunder, wenn der Phantast manches sehr deutlich zu sehen oder zu hören glaubt, was niemand außer ihm wahrnimmt, imgleichen, wenn diese Hirngespinste ihm erscheinen und plötzlich verschwinden, oder indem sie etwa einem Sinne, z. E. dem Gesichte, vorgaukeln, durch keinen anderen, wie z. E. das Gefühl[b]), können empfunden werden und daher durchdringlich scheinen. Die gemeinen Geistererzählungen laufen so sehr auf dergleichen Bestimmungen hinaus, daß sie den Verdacht ungemein rechtfertigen, sie könnten wohl aus einer solchen Quelle entsprungen sein.

Linien sich im Punkte, worin das Objekt ist, schneiden. Ebenso mag die Verziehung der Hirngefäße, die vielleicht nur vorübergehend ist und, solange sie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, daß gewisse Bilder der Phantasie selbst im Wachen als außer uns erscheinen. Eine sehr gemeine Erfahrung kann mit dieser Täuschung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahekommt, und gleichsam mit gebrochenen Augen die mancherlei Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges oder die kleinen Flecken einer nahen Wand ansieht, so macht man sich daraus leichtlich Figuren von Menschengesichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf, sobald man will und die Aufmerksamkeit anstrengt. Hier ist die Versetzung des *foci imaginarii* der Phantasien der Willkür einigermaßen unterworfen, da sie bei der Verrückung durch keine Willkür kann gehindert werden.

---

a) B und C: „jeglichen".

b) B und C: „Gesicht"; „Gefühl" (A) wiederhergestellt von Hartenstein.

Und so ist auch der gangbare Begriff von geistigen Wesen, den wir oben aus dem gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieser Täuschung sehr gemäß und verleugnet seinen Ursprung nicht, weil die Eigenschaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das wesentliche Merkmal dieses Begriffes ausmachen soll.

Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß die Erziehungsbegriffe dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Einbildungen von Geistergestalten[a]) geben, und daß ein von allen solchen Vorurteilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht so leicht Bilder von solcher Art aushecken würde. Ferner sieht man daraus auch, daß, da die Krankheit des Phantasten nicht eigentlich den Verstand, sondern die Täuschung der Sinne betrifft, der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne; weil die wahre oder scheinbare Empfindung der Sinne selbst vor allem Urteil des Verstandes vorhergeht und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andere Überredung weit übertrifft.

Die Folge, die sich aus diesen Betrachtungen ergibt, hat dieses Ungelegene an sich, daß sie die tiefen Vermutungen des vorigen Hauptstücks ganz entbehrlich macht, und daß der Leser, so bereitwillig er auch sein mochte, den idealischen Entwürfen[b]) desselben einigen Beifall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entscheiden bei sich führt und sich einen allgemeineren Beifall versprechen kann. Denn außerdem, daß es einer vernünftigen Denkungsart gemäßer zu sein scheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als sich in schwindlichten Begriffen einer halb dichtenden, halb schließenden Vernunft zu verlieren, so äußert sich noch dazu auf dieser Seite einiger Anlaß zum Gespötte, welches, es mag nun gegründet sein oder nicht, ein kräftigeres Mittel ist als irgend ein anderes, eitle Nachforschungen zurückzuhalten. Denn auf eine ernsthafte Art über die Hirngespinste der Phantasten Auslegungen machen zu wollen, gibt schon eine schlimme Vermutung, und die Philosophie setzt sich in Verdacht, welche sich in

a) „von Geistergestalten" steht in allen bisherigen Ausgaben hinter „Erziehungsbegriffe"; corr. Vorländer.

b) Kant: „Einwürfen"; corr. Hartenstein.

so schlechter Gesellchaft betreffen läßt. Zwar habe ich oben den Wahnsinn in dergleichen Erscheinung nicht bestritten, vielmehr ihn zwar nicht als die Ursache einer eingebildeten Geistergemeinschaft, doch als eine natürliche Folge derselben damit verknüpft; allein was für eine Torheit gibt es doch, die nicht mit einer bodenlosen Weltweisheit könnte in Einstimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt. Wenn nun aber alles auf solchen Fuß genommen wird, so muß auch die Art, dergleichen Adepten des Geisterreichs zu behandeln, von derjenigen nach den obigen Begriffen sehr verschieden sein und, da man es sonst nötig fand, bisweilen einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu purgieren. Auch wäre es bei dieser Lage der Sachen eben nicht nötig gewesen, so weit auszuholen und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hilfe der Metaphysik Geheimnisse aufzusuchen. Der scharfsichtige Hudibras[a]) hätte uns allein das Rätsel auflösen können; denn nach seiner Meinung: Wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt; geht er abwärts, so wird daraus ein F—, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.

Viertes Hauptstück.

Theoretischer Schluß aus den gesamten Betrachtungen des ersten Teils.

Die Trüglichkeit einer Wage, die nach bürgerlichen Gesetzen ein Maß der Handlung sein soll, wird entdeckt, wenn man Ware und Gewicht ihre Schalen vertauschen läßt, und die Parteilichkeit der Verstandeswage offenbart sich durch ebendenselben Kunstgriff, ohne welchen man auch in philosophischen Urteilen nimmermehr ein ein-

a) Satirische Dichtung des englischen Royalisten Samuel Butler gegen die Puritaner.

stimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen herausbekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurteilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche sich jemals einschlich, um manchem eingebildeten Wissen in mir Eingang zu verschaffen. Jetzt ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüte Platz nimmt; es mag mein voriges Urteil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urteil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urteil, nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloß aus dem Standpunkte des meinigen; jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft und beobachte meine Urteile samt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen gibt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahren Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur stehen. Man wird sagen, daß dieses eine sehr ernsthafte Sprache sei für eine so gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk als eine ernstliche Beschäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht unrecht, so zu urteilen. Allein ob man zwar über eine Kleinigkeit keine große Zurüstung machen darf, so kann man sie doch gar wohl bei Gelegenheit derselben machen, und die entbehrliche Behutsamkeit beim Entscheiden in Kleinigkeiten kann zum Beispiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüte die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm gehörige

Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will. Nun gestehe ich, daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorien von der mutmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der der[a]) Spekulation aus lauter Luft zu bestehen scheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher schon entschiedenen Neigung in Sympathie stände, welcher Vernünftige würde wohl unschlüssig sein, ob er mehr Möglichkeit darin finden sollte, eine Art Wesen anzunehmen, die mit allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts Ähnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbstbetruge und der Erdichtung beizumessen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich sind!

Ja dieses scheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geistererzählungen, welche so allgemeinen Eingang finden, die vornehmste Ursache zu sein, und selbst die ersten Täuschungen von vermeinten Erscheinungen abgeschiedener Menschen sind vermutlich aus der schmeichelhaften Hoffnung entsprungen, daß man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig sei, da denn bei nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog und aus zweideutigen Gestalten Blendwerke schuf, die der vorhergehenden Meinung gemäß waren, woraus denn endlich die Philosophen Anlaß nahmen, die Vernunftidee von Geistern auszudenken und sie in Lehrverfassung zu bringen. Man sieht es auch wohl meinem anmaßlichen Lehrbegriff von der Geistergemeinschaft an, daß er ebendieselbe Richtung nehme, in der die gemeine Neigung einschlägt. Denn die Sätze vereinbaren sich sehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geist des Menschen aus dieser Welt herausgehe,*) d. i. vom Zustande nach dem

*) Das Sinnbild der alten Ägypter für die Seele war ein Papillon, und die griechische Benennung bedeutete ebendasselbe. Man sieht leicht, daß die Hoffnung, welche aus dem Tode nur

a) Das zweite „der" fehlt in B und C; wiederhergestellt von Kehrbach.

Tode; wie er aber *hineinkomme*, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwähne ich nichts; ja sogar nicht einmal, wie er in dieser Welt *gegenwärtig* sei, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper und durch denselben wirksam sein könne; alles um einer sehr gültigen Ursache willen, welche diese ist, daß ich hiervon insgesamt nichts verstehe und folglich mich wohl hätte bescheiden können, ebenso unwissend in Ansehung des künftigen Zustandes zu sein, wofern nicht die Parteilichkeit einer Lieblingsmeinung den Gründen, die sich darboten, so schwach sie auch sein mochten, zur Empfehlung gedient hätte.

Ebendieselbe Unwissenheit macht auch, daß ich mich nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammengenommen aber einigen Glauben beizumessen. Dem Leser bleibt das Urteil frei; was mich aber anlangt, so ist zum wenigsten der Ausschlag auf die Seite der Gründe des zweiten Hauptstücks bei mir groß genug, mich bei Anhörung der mancherlei befremdlichen Erzählungen dieser Art ernsthaft und unentschieden zu erhalten. Indessen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüt vorher eingenommen ist, so will ich dem Leser mit keiner weiteren Verteidigung dieser Denkungsart beschwerlich fallen.

Da ich mich jetzt beim Schlusse der Theorie von Geistern befinde, so unterstehe ich mich noch zu sagen, daß diese Betrachtung, wenn sie von dem Leser gehörig genutzt wird, alle philosophische Einsicht von dergleichen Wesen vollende, und daß man davon vielleicht künftighin noch allerlei *meinen*, niemals aber mehr *wissen* könne. Dieses Vorgehen klingt ziemlich ruhmredig. Denn es ist gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenstand der Natur, von dem man sagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals *erschöpft*, wenn es auch ein Wasser-

---

eine Verwandlung macht, eine solche Idee samt ihren Zeichen veranlaßt habe. Indessen hebt dieses keineswegs das Zutrauen zu der Richtigkeit der hieraus entsprungenen Begriffe. Unsere innere Empfindung und die darauf gegründeten Urteile des *Vernunftähnlichen* führen, solange sie unverderbt sind, eben dahin, wo die Vernunft hinleiten würde, wenn sie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

tropfen, ein Sandkorn oder etwas noch Einfacheres wäre; so unermeßlich ist die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringsten Teilen einem so eingeschränkten Verstande, wie der menschliche ist, zur Auflösung darbietet. Allein mit dem philosophischen Lehrbegriff von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet sein, aber im *negativen* Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt: daß die verschiedenen Erscheinungen des *Lebens* in der Natur und deren Gesetze alles sind[a]), was uns zu erkennen vergönnt ist, das Prinzipium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermutet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unseren gesamten Empfindungen anzutreffen sind[a]), und daß man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, daß aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu der[b]) eine von allen Hilfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf diesen Fuß kann die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer notwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermutete Art Wesen genannt werden und als ein solcher der Aufgabe leichtlich adäquat sein.

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforschung auf diese Art besser zusammenziehe und mich einiger gänzlich vergeblicher Untersuchungen entschlage, so hoffe ich meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrigen Gegenstände vorteilhafter anlegen zu können. Es ist mehrenteils umsonst, das kleine Maß seiner Kraft auf alle windichten Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, sowohl in diesem als in anderen Fällen, den Zuschnitt der Entwürfe den Kräften angemessen zu machen und, wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, sich auf das Mittelmäßige einzuschränken.

---

a) Kant: „seyn"; Akademie: „seien".
b) Kant: „denen"; corr. Menzer.

Der zweite Teil,

welcher historisch ist.

Erstes Hauptstück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird.

Sit mihi fas audita loqui. — — —[a])
Virg.

Die Philosophie, deren Eigendünkel macht, daß sie sich selbst allen eitlen Fragen bloßstellt, sieht sich oft bei dem Anlasse gewisser Erzählungen in schlimmer Verlegenheit, wenn sie entweder an einigem in denselben[b]) ungestraft nicht *zweifeln* oder manches davon unausgelacht nicht *glauben* darf. Beide Beschwerlichkeiten finden sich in gewissem Maße bei den herumgehenden Geistergeschichten zusammen, die erste bei Anhörung desjenigen, der sie beteuert, und die zweite in Betracht derer, auf die man sie weiter bringt. In der Tat ist auch kein Vorwurf dem Philosophen bitterer als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn; und da diejenigen, welche sich darauf verstehen, gutes Kaufs klug zu scheinen, ihr spöttisches Gelächter auf alles werfen, was die Unwissenden und die Weisen gewissermaßen gleich macht, indem es beiden unbegreiflich ist, so ist kein Wunder, daß die so häufig vorgegebenen Erscheinungen großen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlt werden. Man kann sich daher darauf verlassen, daß niemals eine Akademie der Wissenschaften

---

a) Äneis VI, 266: Es sei mir erlaubt, was ich gehört, zu erzählen.

b) Kant: „demselben"; corr. Tieftrunk.

diese Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derselben gänzlich von aller Ergebenheit in die gedachte Meinung frei wären, sondern weil die Regel der Klugheit den Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wißbegierde ohne Unterschied aufwirft, mit Recht Schranken setzt. Und so werden die Erzählungen von dieser Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrschende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indessen diese ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet genug scheint, um über dieselbe etwas zu entscheiden, so trage ich kein Bedenken, hier eine Nachricht der erwähnten Art anzuführen und sie mit völliger Gleichgültigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urteile der Leser preiszugeben.

Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Swedenborg, ohne Amt oder Bedienung, von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, daß er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange steht, von ihnen Nachrichten aus der anderen Welt einholt und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen erteilt, große Bände über seine Entdeckungen abfaßt[a]) und bisweilen nach London reist, um die Ausgabe derselben zu besorgen. Er ist eben nicht zurückhaltend mit seinen Geheimnissen, spricht mit jedermann frei davon, scheint vollkommen von dem, was er vorgibt, überredet zu sein, ohne einigen Anschein eines angelegten Betruges oder Charlatanerei. Sowie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten, man mag ihn nun aus der Beschreibung derer, welche ihn kennen, oder aus seinen Schriften beurteilen. Doch kann dieser Umstand diejenigen, welche den Geistereinflüssen sonst günstig sind, nicht abhalten, hinter solcher Phantasterei noch etwas Wahres zu vermuten. Weil indessen das Kreditiv aller Bevollmächtigten aus der anderen Welt in den Beweistümern besteht, die sie durch gewisse Proben in der gegenwärtigen von ihrem außerordentlichen Beruf ablegen, so muß ich von dem-

---

a) B: „abgefaßt“.

jenigen, was zur Beglaubigung der außerordentlichen Eigenschaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigstens dasjenige anführen, was noch bei den meisten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr Swedenborg zu einer Fürstin gerufen,[a]) deren großer Verstand und Einsicht es beinahe unmöglich machen sollte, in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlassung dazu gab das allgemeine Gerücht von den vorgegebenen Visionen dieses Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten, sich mit seinen Einbildungen zu belustigen, als wirkliche Nachrichten aus der anderen Welt zu vernehmen, verabschiedete ihn die Fürstin, indem sie ihm vorher einen geheimen Auftrag tat, der in seine Geistergemeinschaft einschlug. Nach einigen Tagen erschien Herr Swedenborg mit der Antwort, welche von der Art war, daß solche die Fürstin ihrem eigenen Geständnisse nach in das größte Erstaunen versetzte, indem sie solche wahr befand, und ihm gleichwohl solche von keinem lebendigen Menschen konnte erteilt sein. Diese Erzählung ist aus dem Berichte eines Gesandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen anderen fremden Gesandten in Kopenhagen gezogen worden, stimmt auch genau mit dem, was die besondere Nachfrage darüber hat erkundigen können, zusammen.

Folgende Erzählungen[b]) haben keine andere Gewährleistung als die gemeine Sage, deren Beweis sehr mißlich ist. Madame Marteville, die Witwe eines holländischen Envoyé an dem schwedischen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldschmiedes um die Bezahlung des Rückstandes für ein verfertigtes Silberservice gemahnt. Die Dame, welche die regelmäßige Wirtschaft ihres verstorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, daß diese Schuld schon bei seinem Leben abgemacht sein müßte; allein sie fand in seinen hinterlassenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer ist vorzüglich geneigt, den Erzählungen der Wahrsagerei, der Traumdeutung und allerlei anderer wunderbarer Dinge Glauben beizumessen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herrn Swedenborg mit dem

a) B und C: „berufen".
b) Vgl. Kants Brief an Frl. von Knobloch.

Ersuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm sagte, daß er mit abgeschiedenen Seelen im Umgange stehe, ihr aus der anderen Welt von ihrem verstorbenen Gemahl Nachricht zu verschaffen, wie es mit der gedachten Anforderung bewandt sei. Herr Swedenborg versprach, solches zu tun, und stattete der Dame nach wenigen Tagen in ihrem Hause den Bericht ab, daß er die verlangte Kundschaft eingezogen habe, daß in einem Schrank, den er anzeigte und der ihrer Meinung nach völlig ausgeräumt war, sich[a]) noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderlichen Quittungen enthielte. Man suchte sofort seiner Beschreibung zufolge und fand nebst der geheimen holländischen Korrespondenz die Quittungen, wodurch alle gemachten Ansprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geschichte ist von der Art, daß sich sehr leicht ein vollständiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit muß geben lassen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759sten Jahres, als Herr Swedenborg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu Gotenburg ans Land trat. Er wurde denselben Abend zu einer Gesellschaft bei einem dortigen Kaufmann gezogen und gab ihr nach einigem Aufenthalt mit allen Zeichen der Bestürzung die Nachricht, daß eben jetzt in Stockholm im Südermalm eine schreckliche Feuersbrunst wüte. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welchen er sich dann und wann entfernte, berichtete er der Gesellschaft, daß das Feuer gehemmt sei, imgleichen, wie weit es um sich gegriffen habe. Ebendenselben Abend verbreitete sich schon diese wunderliche Nachricht und war den anderen Morgen in der ganzen Stadt herumgetragen; allein nach zwei Tagen allererst kam der Bericht davon aus Stockholm in Gotenburg an, völlig einstimmig, wie man sagt, mit Swedenborgs Visionen.

Man wird vermutlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können, ein so verachtetes Geschäft zu übernehmen, als dieses ist, Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt mit Geduld anzuhören, ja solche gar zum Text philosophischer Untersuchungen zu machen. Allein da die Philosophie, welche wir voranschickten[b]), ebensowohl ein Märchen war aus dem Schla-

---

a) B: „sie“. b) B und C: „voranschicken“.

raffenlande der Metaphysik, so sehe ich nichts Unschickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu lassen; und warum sollte es auch eben rühmlicher sein, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu lassen?

Torheit und Verstand haben so unkenntlich bezeichnete Grenzen, daß man schwerlich in dem einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das andere zu tun; aber, was die Treuherzigkeit anlangt, die sich bereden läßt, vielen festen Beteuerungen selbst wider die Gegenwehr des Verstandes bisweilen etwas einzuräumen, so scheint sie ein Rest der alten Stammehrlichkeit zu sein, die freilich auf den jetzigen Zustand nicht recht paßt und daher oft zur Torheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbstück der Dummheit angesehen werden muß. Daher überlasse ich es dem Belieben des Lesers, bei der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweideutige Mischung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulösen und die Proportion beider Ingredienzien für meine Denkungsart auszurechnen. Denn da es bei einer solchen Kritik doch nur um die Anständigkeit zu tun ist, so halte ich mich genugsam vor dem Spott gesichert, dadurch, daß ich mit dieser Torheit, wenn man sie so nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Gesellschaft befinde, welches schon genug ist, wie Fontenelle glaubt, um wenigstens nicht für unklug gehalten zu werden. Denn es ist zu allen Zeiten so gewesen und wird auch wohl künftighin so bleiben, daß gewisse widersinnige Dinge selbst bei Vernünftigen Eingang finden[a]), bloß darum, weil allgemein davon gesprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünschelrute, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, die Einflüsse der Mondwechsel auf Tiere und Pflanzen u. dgl. Ja, hat nicht vor kurzem das gemeine Landvolk den Gelehrten die Spötterei gut vergolten, welche sie gemeiniglich auf dasselbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hörensagen brachten Kinder und Weiber endlich einen großen Teil kluger Männer dahin, daß sie

a) B und C: „findet".

einen gemeinen Wolf für eine Hyäne hielten, obgleich jetzt ein jeder Vernünftige leicht einsieht, daß in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikanisches Raubtier herumlaufen werde. Die Schwäche des menschlichen Verstandes in Verbindung mit seiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterschied aufrafft. Aber nach und nach läutern sich die Begriffe, ein kleiner Teil bleibt, das übrige wird als Auskehricht weggeworfen.

Wem also jene Geistererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu sein scheinen, der kann immerhin, im Fall er Geld genug und nichts Besseres zu tun hat, eine Reise auf eine nähere Erkundigung derselben wagen, so wie Artemidor[a]) zum Besten der Traumdeutung in Kleinasien herumzog. Es wird ihm auch die Nachkommenschaft von ähnlicher Denkungsart dafür höchlich verbunden sein, daß er verhütete, damit nicht dereinst ein anderer Philostrat[b]) aufstände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unserem Swedenborg einen neuen Apollonius von Tyana[c]) machte, wenn das Hörensagen zu einem förmlichen Beweise wird gereift sein und das ungelegene, obzwar höchst nötige Verhör der Augenzeugen dereinst unmöglich geworden sein wird.

Zweites Hauptstück.

Ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt.

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala. — [d])
Horatius.

Ich kann es dem behutsamen Leser auf keinerlei Weise übelnehmen, wenn sich im Fortgange dieser Schrift einiges

---

a) Aus Ephesus, schrieb ein Buch Ὀνειροκριτικά, d. h. eine Theorie der Traumdeutung.

b) Philostratos aus Samos, um 210—240 n. Chr. Sophist zu Athen, schrieb auf Wunsch der Kaiserin Julia Domna († 217) eine Biographie des Apollonius in 8 Büchern.

c) Berühmter Abenteurer und Wundertäter aus Kappadozien, unter Nero und Domitian in Rom.

d) Träume, magische Schreckbilder, Wunder, Zauberinnen, nächtliche Gespenster und Thessalische Mißgeburten. (Hor. Epist. II, 208/9.) B hat den Druckfehler „*sages*"; A, B und C: „*protentaque*".

Bedenken bei ihm geregt hätte über das Verfahren, das der Verfasser für gut gefunden hat, darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatischen Teil vor dem historischen und also die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranschickte, so gab ich Ursache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterlist umginge und, da ich die Geschichte schon vielleicht zum voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur so angestellt hätte, als wüßte ich von nichts als von reinen, abgesonderten Betrachtungen, damit ich den Leser, der nichts dergleichen besorgt, am Ende mit einer erfreulichen Bestätigung aus der Erfahrung überraschen könnte. Und in der Tat ist dieses auch ein Kunstgriff, dessen die Philosophen sich mehrmalen sehr glücklich bedient haben. Denn man muß wissen, daß alle Erkenntnis zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine a priori, das andere a posteriori. Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeit vorgegeben, man müsse es bei dem letzteren anfangen und glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich genugsamer[a]) Erfahrungskenntnisse versichern und dann so allmählich zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieses zwar nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei weitem nicht gelehrt und philosophisch genug; denn man ist auf diese Art bald bei[b]) einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade soviel Ehre macht als einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen. Daher haben scharfsinnige Männer, um diese Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengesetzten äußersten Grenze, nämlich dem obersten Punkte der Metaphysik angefangen. Es findet sich aber hierbei eine neue Beschwerlichkeit, nämlich daß man anfängt ich weiß nicht wo und kommt ich weiß nicht wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja daß es scheint, die Atome des Epikur dürften eher, nachdem sie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zusammen-

a) B, C und ihnen folgend Tieftrunk, Rosenkranz, Hartenstein: „grausamer“; corr. Kehrbach,

b) B und die übrigen: „auf“; corr. Kehrbach.

stoßen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe, um sie zu erklären. Da also der Philosoph wohl sah, daß seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung andererseits, wie ein paar Parallellinien wohl ins Undenkliche nebeneinander fortlaufen würden, ohne jemals zusammenzutreffen, so ist er mit den übrigen, gleich als wenn sie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach seiner Art den Anfangspunkt zu nehmen und darauf nicht in geraden Linien der Schlußfolge, sondern mit einem unmerklichen Clinamen[a]) der Beweisgründe, dadurch daß sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, daß sie gerade dahin treffen mußte, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermutet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wußte, daß es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg a priori, ob er wohl[b]) unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermaßen der, so die Kunst versteht, den Meister nicht verraten muß. Nach dieser sinnreichen Lehrart haben verschiedene verdienstvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, sowie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder fliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufstoße: *et fugit ad salices et se cupit ante videri.* Virg.[c]) Ich würde mich also bei so gepriesenen Vorgängern in der Tat nicht zu schämen Ursache haben, wenn ich gleich wirklich ebendasselbe Kunststück gebraucht hätte, um meiner Schrift zu einem erwünschten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leser gar sehr, dergleichen nicht von mir zu glauben. Was würde es mir jetzt helfen, da ich keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimnis schon ausgeplaudert habe? Zudem habe ich das Unglück, daß das Zeugnis, worauf ich stoße und was meiner philosophischen Hirngeburt so ungemein ähnlich ist, verzweifelt

a) = Neigung.

b) = obwohl er; Hartenstein: „ob er gleichwohl".

c) Vergil, Bucol. III, 65: Sie flieht in das Weidengebüsch, möchte aber vorher gesehen werden.

mißgeschaffen und albern aussieht, sodaß ich viel eher vermuten muß, der Leser werde um der Verwandtschaft mit solchen Beistimmungen willen meine Vernunftgründe für ungereimt als jene um dieser willen für vernünftig halten. Ich sage demnach ohne Umschweif, daß, was solche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spaß verstehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Swedenborgs Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuten müsse, als der erste Anschein blicken läßt, oder daß es nur so von ungefähr komme, wenn er mit meinem System zusammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn sie rasen, weissagen, wie man glaubt oder wenigstens wie sie selbst sagen, wenn sie dann und wann mit dem Erfolge zusammentreffen.

Ich komme zu meinem Zwecke, nämlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergessene oder dereinst doch namenlose Schriftsteller kein geringes Verdienst haben, daß sie in der Ausarbeitung großer Werke den Aufwand ihres Verstandes nicht achteten, so gebührt dem Herrn Swedenborg ohne Zweifel die größte Ehre unter allen. Denn gewiß, seine Flasche in der Mondenwelt ist ganz voll und weicht keiner einzigen unter denen, die Ariosto dort mit der hier verlorenen Vernunft angefüllt gesehen hat,[a]) und die ihre Besitzer dereinst werden wiedersuchen müssen, so völlig entleert ist das große Werk von einem jeden Tropfen desselben.[b]) Nichtsdestoweniger herrscht darin eine so wundersame Übereinkunft mit demjenigen, was die feinste Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenstand herausbringen kann, daß der Leser mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die soviel andere Sammler in den Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn sie etwa im fleckigen Marmor die heilige Familie oder in Bildungen von Tropfstein Mönche, Taufstein und Orgeln oder sogar, wie der Spötter Liscow,[c]) auf einer gefrorenen Fensterscheibe die Zahl des Tieres und die dreifache Krone[d]) entdecken, — lauter Dinge, die niemand

a) Vgl. Ariosts *Rasender Roland*. Gesang 34, Str. 67 ff.

b) sc. des Verstandes; besser wohl (mit Wille) „derselben", sc. der Vernunft.

c) Liscow, Sammlung satirischer und ernsthafter Schriften. 1739. II, 45 ff.

d) Geht wohl auf Offenbar. Johann. 13 v. 18 und auf die päpstliche Tiara.

sonst sieht, als dessen Kopf schon vorher davon angefüllt ist.

Das große Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel: *Arcana coelestia,*[a]) der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo seine Erscheinungen mehrenteils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei ersten Büchern Mosis und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen heiligen Schrift angewendet werden. Alle diese schwärmenden Auslegungen gehen mich hier nichts an; man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denselben in des Herrn Doktor Ernesti Theologischer Bibliothek im ersten Bande aufsuchen.[b]) Nur die *audita et visa*, d. i. was seine eigenen Augen gesehen und eigenen Ohren gehört haben, sind alles, was wir vornehmlich aus den Beilagen zu seinen Kapiteln ziehen wollen, weil sie allen übrigen Träumereien zum Grunde liegen und auch ziemlich in das Abenteuer einschlagen, das wir oben auf dem Luftschiffe der Metaphysik gewagt haben. Der Stil des Verfassers ist platt. Seine Erzählungen und ihre Zusammenordnung scheinen in der Tat aus fanatischem Anschauen entsprungen zu sein und geben gar wenig Verdacht, daß spekulative Hirngespinste einer verkehrt grübelnden Vernunft ihn bewogen haben sollten, dieselben zu erdichten und zum Betrug anzulegen. Insofern haben sie also einige Wichtigkeit und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgestellt zu werden, vielleicht mehr als so manche Spielwerke hirnloser Vernünftler, welche unsere Journale anschwellen, weil eine zusammenhängende Täuschung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdigeres Phänomenon ist als der Betrug der Vernunft, dessen Gründe bekannt genug sind, und der auch großenteils durch willkürliche Richtung der Gemütskräfte und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, dahingegen jene das erste Fundament aller Urteile betrifft, dawider, wenn es unrichtig ist, die Regeln der Logik wenig vermögen. Ich sondere also bei unserem Verfasser den

---

a) d. i. Himmlische Geheimnisse. Ausführlicher Titel: Arcana coelestia, quae in scriptura sacra seu verbo domini sunt, detecta Londini 1749—56, 8 Bände.

b) Joh. Aug. Ernesti, Neue theologische Bibliothek. 1760, S. 515—527.

Wahnsinn vom *Wahnwitze* ab und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weise klügelt, indem er nicht bei seinen *Visionen* stehen bleibt, ebenso wie man sonst vielfältig bei einem Philosophen dasjenige, was er *beobachtet*, von dem absondern muß, was er *vernünftelt*, und sogar *Scheinerfahrungen* mehrenteils lehrreicher sind als die *Scheingründe* aus der Vernunft. Indem ich also dem Leser einige von den Augenblicken raube, die er sonst vielleicht mit nicht viel größerem Nutzen auf die Lesung *gründlicher* Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, so sorge ich zugleich für die Zärtlichkeit seines Geschmacks, da ich mit Weglassung vieler wilden Chimären die Quintessenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wofür ich mir von ihm ebensoviel Dank verspreche, als ein gewisser Patient glaubte den Ärzten schuldig zu sein, daß sie ihm nur die Rinde von der Quinquina[a]) verzehren ließen, da sie ihn leichtlich hätten nötigen können, den ganzen Baum aufzuessen.

Herr *Swedenborg* teilt seine Erscheinungen in drei Arten ein, davon die *erste* ist, vom Körper befreit zu werden: ein mittlerer Zustand zwischen Schlafen und Wachen, worin er Geister gesehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen ist ihm nur[b]) drei- oder viermal begegnet. Die *zweite* ist, vom Geiste weggeführt zu werden, da er etwa auf der Straße geht, ohne sich zu verwirren,[c]) indessen daß er im Geiste in ganz anderen Gegenden ist und anderwärts Häuser, Menschen, Wälder u. dgl. deutlich sieht, und dieses wohl einige Stunden lang, bis er sich plötzlich wiederum an seinem rechten Orte gewahr wird. Dieses ist ihm zwei- oder dreimal zugestoßen. Die *dritte* Art der Erscheinungen ist die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptsächlich diese seine Erzählungen hergenommen sind.

Alle Menschen stehen seiner Aussage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geisterwelt; nur sie empfinden es nicht, und der Unterschied zwischen ihm und den anderen besteht nur darin, daß *sein Innerstes aufgetan* ist, von welchem Geschenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet (*datum mihi est ex divina domini*

a) d. i. dem Chinarindenbaum (heute Cinchona genannt).
b) B und C: „nun", so auch die übrigen; corr. Kehrbach.
c) Tieftrunk, Hartenstein, Rosenkranz: „verirren".

misericordia).[a]) Man sieht aus dem Zusammenhange, daß diese Gabe darin bestehen soll, sich der dunklen Vorstellungen bewußt zu werden, welche die Seele durch ihre beständige Verknüpfung mit der Geisterwelt empfängt. Er unterscheidet daher an dem Menschen das äußere und innere Gedächtnis. Jenes hat er als eine Person, die zu der sichtbaren Welt gehört, dieses aber kraft seines Zusammenhanges mit der Geisterwelt. Darauf gründet sich auch der Unterschied des äußeren und inneren Menschen, und sein eigener Vorzug besteht darin, daß er schon in diesem Leben als eine Person sich in der Gesellschaft der Geister sieht und von ihnen als eine solche erkannt wird. In diesem inneren Gedächtnis wird auch alles aufbehalten, was aus dem äußeren verschwunden war, und es geht nichts von allen Vorstellungen eines Menschen jemals verloren. Nach dem Tode ist die Erinnerung alles desjenigen, was jemals in seine Seele kam, und was ihm selbst ehedem verborgen blieb, das vollständige Buch seines Lebens.

Die Gegenwart der Geister trifft zwar nur seinen inneren Sinn. Dieses erregt ihm aber die Apparenz derselben als außer ihm, und zwar unter einer menschlichen Figur. Die Geistersprache ist eine unmittelbare Mitteilung der Ideen, sie ist aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er sonst spricht, und wird vorgestellt als außer ihm. Ein Geist liest in eines anderen Geistes Gedächtnis die Vorstellungen, die dieser darin mit Klarheit enthält. So sehen die Geister in Swedenborg seine Vorstellungen, die er von dieser Welt hat, mit so klarem Anschauen, daß sie sich dabei selbst hintergehen und sich öfters einbilden, sie sehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich ist; denn kein reiner Geist hat die mindeste Empfindung von der körperlichen Welt; allein durch die Gemeinschaft mit anderen Seelen lebender Menschen können sie auch keine Vorstellung davon haben, weil ihr Innerstes nicht aufgetan ist, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkle Vorstellungen enthält. Daher ist Swedenborg das rechte Orakel der Geister, welche ebenso neugierig sind, in ihm den gegenwärtigen Zustand der Welt zu beschauen, als er es ist, in ihrem Gedächtnis

---

a) = es ist mir infolge der göttlichen Barmherzigkeit des Herrn verliehen.

wie in einem Spiegel die Wunder der Geisterwelt zu betrachten. Obgleich diese Geister mit allen anderen Seelen lebender Menschen gleichfalls in der genauesten Verbindung stehen und in dieselben wirken oder von ihnen leiden, so wissen sie doch dieses ebensowenig, als es die Menschen wissen, weil dieser ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geistigen Persönlichkeit gehört, ganz dunkel ist. Es meinen also die Geister, daß dasjenige, was aus dem Einflusse der Menschenseelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht sei, sowie auch die Menschen in diesem Leben nicht anders glauben, als daß alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen selbst entspringen, ob sie gleich in der Tat oftmals aus der unsichtbaren Welt in sie übergehen. Indessen hat eine jede menschliche Seele schon in diesem Leben ihre Stelle in der Geisterwelt und gehört zu einer gewissen Sozietät, die jederzeit ihrem inneren Zustande des Wahren und Guten, d. i. des Verstandes und Willens gemäß ist. Es haben aber die Stellen der Geister untereinander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt gemein; daher die Seele eines Menschen in Indien mit der eines anderen in Europa, was die geistigen Lagen[a]) betrifft, oft die nächsten Nachbarn sein,[b]) und dagegen die, so dem Körper nach in einem Hause wohnen, nach jenen Verhältnissen weit genug voneinander entfernt sein können. Stirbt der Mensch, so verändert die Seele nicht ihre Stelle, sondern empfindet sich nur in derselben, darin sie in Ansehung anderer Geister schon in diesem Leben war. Übrigens, obgleich das Verhältnis der Geister untereinander kein wahrer Raum ist, so hat dasselbe doch bei ihnen die Apparenz desselben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Naheiten, ihre Verschiedenheiten aber als Weiten vorgestellt, sowie die Geister selber wirklich nicht ausgedehnt sind, einander aber doch die Apparenz einer menschlichen Figur geben. In diesem eingebildeten Raume ist eine durchgängige Gemeinschaft der geistigen Naturen. Swedenborg spricht mit abgeschiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und liest in ihrem Gedächtnis (Vorstellungskraft) denjenigen Zustand, darin sie sich selbst beschauen,

a) B: „geistige Lage“ (so auch die übrigen Ausgaben, außer Kehrbach und Akademie).

b) sc. können, Akademie: „sind“.

und sieht diesen ebenso klar als mit leiblichen Augen. Auch ist die ungeheure Entfernung der vernünftigen Bewohner der Welt in Absicht auf das geistige Weltganze für nichts zu halten, und mit einem Bewohner des Saturns zu reden, ist ihm ebenso leicht, als eine abgeschiedene Menschenseele zu sprechen. Alles kommt auf das Verhältnis des inneren Zustandes und auf die Verknüpfung an, die sie untereinander nach ihrer Übereinstimmung im Wahren und im Guten haben; die entfernteren Geister aber können leichtlich durch Vermittlung anderer in Gemeinschaft kommen. Daher braucht der Mensch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieselben dereinst mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele liest in dem Gedächtnisse anderer abgeschiedenen Weltbürger ihre Vorstellungen, die diese von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und sieht darin die Gegenstände so gut wie durch ein unmittelbares Anschauen.

Ein Hauptbegriff in Swedenborgs Phantasterei ist dieser: die körperlichen Wesen haben keine eigene Subsistenz, sondern bestehen lediglich durch die Geisterwelt; wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geist allein, sondern durch alle zusammengenommen. Daher hat die Erkenntnis der materiellen Dinge zweierlei Bedeutung: einen äußerlichen Sinn in Verhältnis der Materie aufeinander und einen inneren, insofern sie als Wirkungen die Kräfte der Geisterwelt bezeichnen, die ihre Ursachen sind. So hat der Körper des Menschen ein Verhältnis der Teile untereinander nach materiellen Gesetzen; aber insofern er durch den Geist, der in ihm lebt, erhalten wird, haben seine verschiedenen Gliedmaßen und ihre Funktionen einen bezeichnenden Wert für diejenigen Seelenkräfte, durch deren Wirkung sie ihre Gestalt, Tätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieser innere Sinn ist den Menschen unbekannt, und den hat Swedenborg, dessen Innerstes aufgetan ist, den Menschen bekannt machen wollen. Mit allen anderen Dingen der sichtbaren Welt ist es ebenso bewandt; sie haben, wie gesagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig ist und eine andere als Zeichen, welches mehr ist. Dieses ist auch der Ursprung der neuen Auslegungen, die er von der Schrift hat machen wollen. Denn der innere Sinn, nämlich die

symbolische Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geisterwelt, ist, wie er schwärmt, der Kern ihres Werts, das übrige ist nur die Schale. Was aber wiederum in dieser symbolischen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem inneren geistigen Zustande wichtig ist, besteht darin: Alle Geister stellen sich einander jederzeit unter dem Anschein ausgedehnter Gestalten vor, und die Einflüsse aller dieser geistigen Wesen untereinander erregen[a]) ihnen zugleich die Apparenz von noch anderen ausgedehnten Wesen und gleichsam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbole ihres inneren Zustandes sind, aber gleichwohl eine so klare und dauerhafte Täuschung des Sinnes verursachen, daß solche der wirklichen Empfindung solcher Gegenstände gleich ist. (Ein künftiger Ausleger wird daraus schließen, daß Swedenborg ein Idealist sei, weil er der Materie dieser Welt auch die eigene Subsistenz[b]) abspricht und sie daher vielleicht nur für eine zusammenhängende Erscheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geisterwelt entspringt.) Er redet also von Gärten, weitläufigen Gegenden, Wohnplätzen, Galerien und Arkaden der Geister, die er[c]) mit eigenen Augen in dem klarsten Lichte sehe, und versichert: daß, da er mit allen seinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig gesprochen, er an denen, die nur kürzlich gestorben, fast jederzeit gefunden hätte, daß sie sich kaum hätten überreden können, gestorben zu sein, weil sie eine ähnliche Welt um sich sähen; imgleichen daß Geistergesellschaften von einerlei innerem Zustande einerlei Apparenz der Gegend und anderer daselbst befindlicher Dinge hätten, die Veränderung ihres Zustandes aber sei mit dem Schein der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geister den Menschenseelen ihre Gedanken mitteilen, diese mit der Apparenz materieller Dinge verbunden sind, welche im Grunde nur kraft einer Beziehung auf den geistigen Sinn, doch mit allem Schein der Wirklichkeit sich demjenigen vormalen, der solche empfängt, so ist daraus der Vorrat der wilden und unaussprechlich albernen Gestalten herzuleiten, welche unser

a) Kant: „erregt“; corr. Hartenstein.
b) B: „Substanz“; corr. Kehrbach.
c) „er“ fehlt in B.

Schwärmer bei seinem täglichen Geisterumgange in aller Klarheit zu sehen glaubt.

Ich habe schon angeführt, daß nach unserem Verfasser die mancherlei Kräfte und Eigenschaften der Seele mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie stehen. Der ganze äußere Mensch korrespondiert also dem ganzen inneren Menschen, und wenn daher ein merklicher geistiger Einfluß aus der unsichtbaren Welt eine oder andere dieser seiner Seelenkräfte vorzüglich trifft, so empfindet er auch harmonisch die apparente Gegenwart desselben an den Gliedmaßen seines äußeren Menschen, die diesen korrespondieren. Dahin bezieht er nun eine große Mannigfaltigkeit von Empfindungen an seinem Körper, die jederzeit mit der geistigen Beschauung verbunden sind, deren Ungereimtheit aber zu groß ist, als daß ich es wagen dürfte, nur eine einzige derselben anzuführen.

Hieraus kann man sich nun, wofern man es der Mühe wert hält, einen Begriff von der abenteuerlichsten und seltsamsten Einbildung machen, in welche sich alle seine Träumereien vereinbaren. Sowie nämlich verschiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Mensch ist, so machen auch verschiedene Geister (deren Hauptcharaktere sich ebenso aufeinander beziehen wie die mancherlei Fähigkeiten eines Geistes untereinander) eine Sozietät aus, welche die Apparenz eines großen Menschen an sich zeigt und in welchem Schattenbilde ein jeder Geist sich an demjenigen Orte und in den scheinbaren Gliedmaßen sieht, die seiner eigentümlichen Verrichtung in einem solchen geistigen Körper gemäß sind.[a]) Alle Geistersozietäten aber zusammen und die ganze Welt aller dieser unsichtbaren Wesen erscheint zuletzt selbst wiederum in der Apparenz des *größten Menschen*. Eine ungeheure und riesenmäßige Phantasie, zu welcher sich vielleicht eine alte kindische Vorstellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtnis zu Hilfe zu kommen, ein ganzer Weltteil unter dem Bilde einer sitzenden Jungfrau u. dgl. den Lehrlingen vorgemalt wird. In diesem unermeßlichen Menschen ist eine durchgängige innigste Gemeinschaft

---

a) Kant: „ist“; corr. Menzer.

eines Geistes mit allen[a]) und aller mit einem und, wie auch immer die Lage der lebenden Wesen gegeneinander in dieser Welt oder deren Veränderung beschaffen sein mag, so haben sie doch eine ganz andere Stelle im größten Menschen, welche sie niemals verändern, und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermeßlichen Raume, in der Tat aber eine bestimmte Art ihrer Verhältnisse und Einflüsse ist.

Ich bin es müde, die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen zu kopieren oder solche bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn obgleich ein Natursammler unter den präparierten Stücken tierischer Zeugungen nicht nur solche, die in natürlicher Form gebildet sind, sondern auch Mißgeburten in seinem Schranke aufstellt, so muß er doch behutsam sein, sie nicht jedermann und nicht gar zu deutlich sehen zu lassen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich schwangere Personen sein, bei denen es einen schlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Lesern einige in Ansehung der idealen Empfängnis ebensowohl in anderen Umständen sein mögen, so würde mir es leid tun, wenn sie sich hier etwa woran sollten versehen haben. Indessen, weil ich sie doch gleich anfangs gewarnt habe, so stehe ich für nichts und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieser Veranlassung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Übrigens habe ich den Träumereien unseres Verfassers keine eigenen untergeschoben, sondern solche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirtschaftlichen Leser (der einem kleinen Vorwitze nicht so leicht 7 Pfund Sterling aufopfern möchte) dargeboten. Zwar sind die unmittelbaren Anschauungen mehrenteils von mir weggelassen worden, weil dergleichen wilde Hirngespinste nur den Nachtschlaf des Lesers stören würden; auch ist der verworrene Sinn seiner Eröffnungen hin und wieder in eine etwas gangbare[b]) Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abrisses haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl ist es nur umsonst, es

a) Kant: „allem“; corr. Tieftrunk. b) gangbarere? [V.]

verhehlen zu wollen, weil es jedermann doch so in die Augen fällt, daß alle diese Arbeit am Ende auf nichts herauslaufe. Denn da die vorgegebenen Privaterscheinungen des Buchs sich selbst nicht beweisen können, so konnte der Bewegungsgrund, sich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermutung liegen, daß der Verfasser zur Beglaubigung derselben sich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen bestätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgends. Und so ziehen wir uns mit einiger Beschämung von einem törichten Versuche zurück, mit der vernünftigen, obgleich etwas späten Anmerkung: daß das Klugdenken mehrenteils eine leichte Sache sei, aber leider nur, nachdem man sich eine Zeitlang hat hintergehen lassen.

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freunde unterlegte. Indem ich diesem Leichtsinn meine Bemühung unterwarf, so habe ich zugleich dessen Erwartung betrogen und weder dem Neugierigen durch Nachrichten, noch dem Forschenden durch Vernunftgründe etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andere Absicht diese Arbeit beseelte, so habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Lesers verloren, dessen Erkundigung und Wißbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demselben Punkte der Unwissenheit geführt habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der Tat einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger scheint als der, welchen ich vorgab, und diesen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann, leistet zweierlei Vorteile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung und[a]) ist diesmal auch unseren begierigen Händen entgangen.

---

a) Zu ergänzen: das Schattenbild (s. das folgende Zitat).

Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillima somno.[a])
Virg.

Der andere Vorteil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft und, da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Grenze hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschungen überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer anderen Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne. Ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, dessen Ungeduld kann sich nunmehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man sagt, seinen gähnenden Zuhörern zusprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buches sah: „Courage, meine Herren, ich sehe Land.“ Vorher wandelten wir wie Demokrit im

---

a) Dreimal entfloh die Gestalt den Händen, die sie vergeblich zu erhaschen strebten,
Gleich den leichten Lüften und ganz wie ein flüchtiger Traum.
Äneis II. 793.

leeren Raume, wohin uns die *Schmetterlingsflügel* der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die *stiptische*[a]) Kraft der Selbsterkenntnis die seidenen Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich, wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, solange wir uns am Nützlichen halten.

Drittes Hauptstück.

Praktischer Schluß aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen und der Erkenntnissucht keine anderen Grenzen zu verstatten als das Unvermögen, ist ein Eifer, welcher der *Gelehrsamkeit* nicht übel ansteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige auswählen, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der *Weisheit*. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: *Wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe!* Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des *Sokrates* mitten unter den Waren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: *Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche!* Auf solche Art fließen endlich zwei Bestrebungen von so unähnlicher Natur in eine zusammen, ob sie gleich anfangs nach sehr verschiedenen Richtungen ausgingen, indem die erste eitel und unzufrieden, die zweite aber gesetzt und genügsam ist. Denn um vernünftig zu wählen, muß man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wissenschaft zu der Bestimmung der ihr durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen; alle bodenlose Entwürfe aber, die vielleicht an sich selbst

---

a) stipticus (στυπτικός), t. t. der Medizin = verstopfend, zusammenziehend, verdichtend.

nicht unwürdig sein mögen, nur daß sie außer der Sphäre des[a]) Menschen liegen, fliehen auf den Limbus[b]) der Eitelkeit. Alsdann wird selbst die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzt noch ziemlich weit entfernt ist, und was man von ihr am wenigsten vermuten sollte, die Begleiterin der Weisheit. Denn solange die Meinung einer Möglichkeit, zu so entfernten Einsichten zu gelangen, übrig bleibt, so ruft die weise Einfalt vergeblich, daß solche große Bestrebungen entbehrlich sind. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wissens begleitet, wird sehr leicht den Schein der Pflichtmäßigkeit annehmen und aus jener vorsätzlichen und überlegten Genügsamkeit eine dumme Einfalt machen, die sich der Veredelung unserer Natur entgegensetzen will. Die Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande u. dgl. bringen anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung und ziehen den Menschen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinsicht jedesmal mit sich bringt. Wenn diese Nachforschung aber in Philosophie ausschlägt, die über ihr eigen Verfahren urteilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältnis zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Marksteine werden gelegt, welche die Nachforschung aus ihrem[c]) eigentümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen. Wir haben einige Philosophie nötig gehabt, um die Schwierigkeiten[d]) zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Gesichtskreise der Menschen liege. Denn in den Verhältnissen der Ursache und Wirkung, der Substanz und der Handlung dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und solche auf einfachere Vorstellungen

a) B und C: „der“.
b) = Streifen, Saum.
c) „ihrem“ fehlt bei Kant; corr. Hartenstein.
d) Kant: „Schwierigkeit“; corr. Hartenstein.

zu bringen. Ist man aber endlich zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende, und wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, ist unmöglich jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich ebendasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht kontradiziert, wenn etwas gesetzt ist, etwas Anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür etc. etc., und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind als alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung; ob ich aber auch sonst nach anderen Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist. Alle solche Urteile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper be-

wegt oder mit anderen Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältnis steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werte als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, sondern diejenigen, welche man durch Erfahrung schon kennt, nur auf eine den Erscheinungen angemessene Art verbindet, und deren Möglichkeit sich also jederzeit muß können beweisen lassen; dagegen im ersten Falle selbst neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindesten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und also nur schöpferisch oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verschiedener wahren oder angeblichen Erscheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen dient diesen zu gar keinem Vorteile. Denn man kann leicht von allem Grund angeben, wenn man berechtigt ist, Tätigkeiten und Wirkungsgesetze zu ersinnen, wie man will. Wir müssen also warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen und[a]) neue Begriffe von den uns noch verborgenen Kräften in unserem denkenden Selbst werden belehrt werden. So haben uns die Beobachtungen späterer Zeiten, nachdem sie durch Mathematik aufgelöst worden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbart, von deren Möglichkeit (weil sie eine Grundkraft zu sein scheint) man sich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Diejenigen, welche, ohne den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher sich eine solche Eigenschaft hätten ersinnen wollen, würden als Toren mit Recht verdient haben, ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung noch zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entscheidung einräumen, sowie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlasse, etwas über die gepriesenen Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn sie ebensoviel Beobachtungen wird vorzeigen können, daß

a) „und" fehlte in den bisherigen Ausgaben; hinzugefügt von Frey (Akad.-Ausg.).

magnetische Stäbe auf Fleisch und Knochen wirken, als wir schon vor uns haben, daß es auf Eisen und Stahl geschehe. Wenn aber gewisse angebliche Erfahrungen sich in kein unter den meisten Menschen einstimmiges Gesetz der Empfindung bringen lassen, und also nur eine Regellosigkeit in den Zeugnissen der Sinne beweisen würden (wie es in der Tat mit den herumgehenden Geistererzählungen bewandt ist), so ist es[a]) ratsam, sie nur abzubrechen; weil der Mangel der Einstimmung und Gleichförmigkeit alsdann der historischen Erkenntnis alle Beweiskraft nimmt und sie untauglich macht, als ein[b]) Fundament zu irgendeinem Gesetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verstand urteilen könnte.

Sowie man einerseits durch etwas tiefere Nachforschung einsehen lernt, daß die überzeugende und philosophische Einsicht in dem Falle, wovon wir reden, unmöglich sei, so wird man auch andererseits bei einem ruhigen und vorurteilsfreien Gemüte gestehen müssen, daß sie entbehrlich und unnötig sei. Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gerne ihre Beschäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und so gibt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zu der Überzeugung von dem Dasein nach dem Tode, diese aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens sehr nötig sei; die müßige Neubegierde setzt aber hinzu, daß die Wahrhaftigkeit der Erscheinungen abgeschiedener Seelen von allem diesem sogar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und, da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift gibt, so macht sie gemeiniglich die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil

---

a) „es" Zusatz des Herausgebers (vgl. dieselbe Konstruktion 69[42], 70[1]).

b) Kant bloß: „ein", die früheren Herausgeber: „als", Akademie (nach Wille) „als ein".

sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vorteil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse? Und in der Tat lehrt die Erfahrung auch, daß so viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der Tat gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der anderen Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es

wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach soviel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“

Beilage.

Kants Brief über Swedenborg an Fräulein Charlotte von Knobloch.

10. August 1763 (?).[a])

Ich würde mich der Ehre und des Vergnügens nicht so lange beraubt haben, dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts ist, durch die Abstattung des erforderten Berichts nachzukommen, wenn ich's nicht für nötig erachtet hätte, zuvor eine vollständigere Erkundigung in dieser Sache einzuziehen. Der Inhalt der Erzählung, zu der ich mich anschicke, ist von ganz anderer Art, als diejenigen gewöhnlich sein müssen, denen es erlaubt sein soll, mit allen Grazien umgeben in die Zimmmer der Schönen einzudringen. Ich würde es auch zu verantworten haben, wenn bei Durchlesung derselben irgend feierlicher Ernst einen Augenblick die Miene der Fröhlichkeit auslöschen sollte, womit zufriedene Unschuld die ganze Schöpfung anzublicken berechtigt ist, wenn ich nicht versichert wäre, daß, obgleich dergleichen Bilder einerseits denjenigen Schauder rege machen, der eine Wiederholung alter Erziehungseindrücke ist, dennoch die erleuchtete Dame, die dieses liest, die Annehmlichkeit nicht vermissen werde, die eine richtige Anwendung dieser Vorstellung liefern kann. Erlauben Sie mir, gnädiges Fräulein, daß ich mein Verfahren in dieser Sache rechtfertige, da es scheinen könnte, daß ein gemeiner Wahn mich etwa möchte vorbereitet haben, die dahin einschlagenden Erzählungen aufzusuchen und ohne sorgfältige Prüfung gerne anzunehmen.

Ich weiß nicht, ob jemand an mir eine Spur von einer zum Wunderbaren geneigten Gemütsart oder von einer Schwäche, die leicht zum Glauben bewogen wird, sollte jemals haben wahrnehmen können. Soviel ist gewiß, daß ungeachtet aller Geschichten von Erscheinungen und Hand-

a) Die Jahreszahl ist nicht völlig sicher; vgl. Einleitung.

lungen des Geisterreichs, davon mir eine große Menge der wahrscheinlichsten bekannt ist, ich doch jederzeit der Regel der gesunden Vernunft am gemäßesten zu sein erachtet habe, sich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeinet, die Unmöglichkeit davon eingesehen zu haben (denn wie wenig ist uns doch von der Natur eines Geistes bekannt?), sondern weil sie insgesamt nicht genugsam bewiesen sind; übrigens auch, was die Unbegreiflichkeit dieser Art Erscheinungen, imgleichen ihre Unnützlichkeit anlangt, der Schwierigkeiten so viele sind, dagegen aber des entdeckten Betruges und auch der Leichtigkeit, betrogen zu werden, so mancherlei, daß ich, der ich mir überhaupt nicht gerne Ungelegenheit mache, nicht für ratsam hielt, mir deswegen auf Kirchhöfen oder in einer Finsternis bange werden zu lassen. Dies ist die Stellung, in welcher sich mein Gemüt von langer Zeit her befand, bis die Geschichte des Herrn Swedenborg mir bekannt gemacht wurde.

Diese Nachricht hatte ich durch einen dänischen Offizier, der mein Freund und ehemaliger Zuhörer war, welcher an der Tafel des österreichischen Gesandten Dietrichstein in Kopenhagen den Brief, den dieser Herr zu derselben Zeit von dem Baron von Lützow, mecklenburgischem Gesandten in Stockholm, bekam, selbst nebst anderen Gästen gelesen hatte, wo gedachter von Lützow ihm meldet, daß er in Gesellschaft des holländischen Gesandten bei der Königin von Schweden der sonderbaren Geschichte, die Ihnen, gnäd. Fr., vom Herrn von Swedenborg schon bekannt sein wird, selbst beigewohnt habe. Die Glaubwürdigkeit einer solchen Nachricht machte mich stutzig; denn man kann es schwerlich annehmen, daß ein Gesandter an einen anderen Gesandten eine Nachricht zum öffentlichen Gebrauch überschreiben sollte, welche von der Königin des Hofes, wo er sich befindet, etwas melden sollte, welches unwahr wäre, und wobei er doch nebst einer ansehnlichen Gesellschaft zugegen wollte gewesen sein. Um nun das Vorurteil von Erscheinungen und Gesichtern nicht durch ein neues Vorurteil blindlings zu verwerfen, fand ich es vernünftig, mich nach dieser Geschichte näher zu erkundigen. Ich schrieb an den gedachten Offizier nach Kopenhagen und gab ihm allerlei Erkundigungen auf. Er antwortete, daß er nochmals desfalls den Grafen von Dietrichstein ge-

sprochen hätte, daß die Sache sich wirklich so verhielte, daß der Professor Schlegel ihm bezeugt habe, es wäre gar nicht daran zu zweifeln. Er riet mir, weil er damals zur Armee unter dem General St. Germain abging, an den von Swedenborg selbst zu schreiben, um nähere Umstände davon zu erfahren. Ich schrieb demnach an diesen seltsamen Mann, und der Brief wurde ihm von einem englischen Kaufmann in Stockholm eingehändigt. Man berichtete hierher, der Herr von Swedenborg habe den Brief geneigt aufgenommen und versprochen, ihn zu beantworten. Allein diese Antwort blieb aus. Mittlerweile machte ich Bekanntschaft mit einem feinen Manne, einem Engländer, der sich verwichenen Sommer hier aufhielt, welchem ich kraft der Freundschaft, die wir zusammen aufgerichtet hatten, auftrug, bei seiner Reise nach Stockholm genauere Kundschaft wegen der Wundergabe des Herrn von Swedenborg einzuziehen. Laut seinem ersten Berichte verhielt es sich mit der schon erwähnten Historie nach der Aussage der angesehensten Leute in Stockholm genau so, wie ich es Ihnen sonst erzählt habe. Er hatte damals den Herrn von Swedenborg nicht gesprochen, hoffte aber ihn zu sprechen, wiewohl es ihm schwer ankam, sich zu überreden, daß dasjenige alles richtig sein sollte, was die vernünftigsten Personen dieser Stadt von seinem geheimen Umgange mit der unsichtbaren Geisterwelt erzählen. Seine folgenden Briefe aber lauten ganz anders. Er hat den Herrn von Swedenborg nicht allein gesprochen, sondern auch in seinem Hause besucht und ist in der äußersten Verwunderung über die ganze so seltsame Sache. Swedenborg ist ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er ist ein Gelehrter, und mein mehrerwähnter Freund hat mir versprochen, einige von seinen Schriften mir in kurzem zu überschicken. Er sagte diesem ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die sonderbare Eigenschaft gegeben habe, mit den abgeschiedenen Seelen nach seinem Belieben umzugehen. Er berief sich auf ganz notorische Beweistümer. Als er an meinen Brief erinnert wurde, antwortete er, er habe ihn wohl aufgenommen und würde ihn schon beantwortet haben, wenn er sich nicht vorgesetzt hätte, diese ganze sonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen. Er würde im

Mai dieses Jahres nach London gehen, wo er sein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln sollte anzutreffen sein.

Um Ihnen, gnäd. Fräul., ein paar Beweistümer zu geben, wo das ganze noch lebende Publikum Zeuge ist, und der Mann, welcher es mir berichtet, es unmittelbar an Stelle und Ort hat untersuchen können, so belieben Sie nur folgende zwei Begebenheiten zu vernehmen.

Madame Marteville,[a]) die Witwe des holländischen Envoyé in Stockholm, wurde einige Zeit nach dem Tode ihres Mannes von dem Goldschmied Croon um die Bezahlung des Silberservices gemahnt, welches ihr Gemahl bei ihm hatte machen lassen. Die Witwe war zwar überzeugt, daß ihr verstorbener Gemahl viel zu genau und ordentlich gewesen war, als daß er diese Schuld nicht sollte bezahlt haben, allein sie konnte keine Quittung aufweisen. In dieser Bekümmernis und weil der Wert ansehnlich war, bat sie den Herrn von Swedenborg zu sich. Nach einigen Entschuldigungen trug sie ihm vor, daß, wenn er die außerordentliche Gabe hätte, wie alle Menschen sagten, mit den abgeschiedenen Seelen zu reden, er die Güte haben möchte, bei ihrem Manne Erkundigungen einzuziehen, wie es mit der Forderung wegen des Silberservices stünde. Swedenborg war gar nicht schwierig, ihr in diesem Ersuchen zu willfahren. Drei Tage hernach hatte die gedachte Dame eine Gesellschaft bei sich zum Kaffee. Herr von Swedenborg kam hin und gab ihr mit seiner kaltblütigen Art Nachricht, daß er ihren Mann gesprochen habe. Die Schuld war sieben Monate vor seinem Tode bezahlt worden, und die Quittung sei in einem Schranke, der sich im oberen Zimmer befände. Die Dame erwiderte, daß dieser Schrank ganz aufgeräumt sei, und daß man unter allen Papieren diese Quittung nicht gefunden hätte. Swedenborg sagte, ihr Gemahl hätte ihm beschrieben, daß, wenn man an der linken Seite eine Schublade herauszöge, ein Brett zum Vorschein käme, welches weggeschoben werden müßte, da sich dann eine verborgene Schublade finden würde, worin seine geheim gehaltene holländische Korrespondenz verwahrt wäre und auch die Quittung anzutreffen

---

a) Original: „Harteville“; verbessert nach S. 47[28].

sei. Auf diese Anzeige begab sich die Dame in Begleitung der ganzen Gesellschaft in das obere Zimmer. Man eröffnet den Schrank; man verfuhr ganz nach der Beschreibung und fand die Schublade, von der sie nichts gewußt hatte, und die angezeigten Papiere darin, zum größten Erstaunen aller, die gegenwärtig waren.

Die folgende Begebenheit aber scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Jahre **1756**, als Herr von Swedenborg gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr nachmittags, aus England ankommend, zu Gotenburg ans Land stieg. Herr William Castel bat ihn zu sich und zugleich eine Gesellschaft von fünfzehn Personen. Des Abends um 6 Uhr war Herr von Swedenborg herausgegangen und kam entfärbt und bestürzt ins Gesellschaftszimmer zurück. Er sagte, es sei jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm (Gotenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab), und das Feuer griffe sehr um sich. Er war unruhig und ging oft hinaus. Er sagte, daß das Haus eines seiner Freunde, den er nannte, schon in der Asche läge, und sein eigenes Haus in Gefahr sei. Um 8 Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, sagte er freudig: Gottlob, der Brand ist gelöscht, die dritte Tür von meinem Hause! — Diese Nachricht brachte die ganze Stadt und besonders die Gesellschaft in starke Bewegung, und man gab noch denselben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swedenborg zum Gouverneur gerufen. Dieser befrug ihn um die Sache. Swedenborg beschrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte, und die Zeit seiner Dauer. Desselben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch stärkere Bewegung verursachte, da viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Besorgnis waren. Am Montage abends kam eine Estaffette, die von der Kaufmannschaft in Stockholm während des Brandes abgeschickt war, in Gotenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beschrieben. Dienstags morgens kam ein königlicher Kurier an den Gouverneur mit dem Bericht von dem Brande, vom Verlust, den er verursacht, und den Häusern, die er betroffen,

an; nicht im mindesten von der Nachricht unterschieden, die Swedenborg zur selbigen Zeit gegeben hatte; denn der Brand war um 8 Uhr gelöscht worden.

Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit anführen? Der Freund, der mir dieses schreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, sondern vor ungefähr zwei Monaten in Gotenburg selbst untersucht, wo er die ansehnlichsten Häuser sehr wohl kennt, und wo er sich von einer ganzen Stadt, in der seit der kurzen Zeit von 1756 doch die meisten Augenzeugen noch leben, hat vollständig belehren können. Er hat mir zugleich einigen Bericht von der Art gegeben, wie nach der Aussage des Herrn von Swedenborg diese seine Gemeinschaft mit anderen Geistern zugehe, ingleichen seine Ideen, die er vom Zustande abgeschiedener Seelen gibt. Dieses Porträt ist seltsam; aber es gebricht mir die Zeit, davon einige Beschreibung zu geben. Wie sehr wünsche ich, daß ich diesen sonderbaren Mann selbst hätte fragen können; denn mein Freund ist der Methoden nicht so wohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer solchen Sache das meiste Licht geben kann. Ich warte mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es so bald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird.

So viel ist desjenigen, was ich vorjetzt zur Befriedigung Ihrer edlen Wißbegierde melden kann. Ich weiß nicht, gnädiges Fräulein! ob Sie das Urteil zu wissen verlangen möchten, was ich mich unterfangen dürfte, über diese schlüpfrige Sache zu fällen. Viel größere Talente als der kleine Grad, der mir zuteil geworden, werden hierüber wenig Zuverlässiges ausmachen können. Allein, von welcher Bedeutung mein Urteil auch sei, so wird Ihr Befehl mich verbinden, dasselbe, dafern Sie noch lange auf dem Lande verharren, und ich mich nicht mündlich darüber erklären könnte, schriftlich mitzuteilen. Ich besorge, die Erlaubnis, an Sie zu schreiben, schon gemißbraucht zu haben, indem ich Sie mit einer eilfertigen und ungeschickten Feder schon viel zu lange unterhielt. Ich bin mit der tiefsten Verehrung usw.

I. Kant.

II.

Von dem ersten Grunde

des Unterschiedes

der Gegenden im Raume.

1768.

Der berühmte Leibniz besaß viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Ursache darin zu setzen, daß ihm seine Versuche noch zu unvollendet schienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienstvollen Männern eigen ist, und die der Gelehrsamkeit jederzeit viel schätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen ist, wie Boerhaave von großen Chemisten vermutet,[a]) daß sie öfters Kunststücke vorgaben, als wenn sie im Besitze derselben wären, da sie eigentlich nur in der Überredung und dem Zutrauen zu ihrer Geschicklichkeit standen,[b]) daß ihnen die Ausführung derselben nicht mißlingen könnte, wenn sie einmal dieselbe übernehmen wollten; das will ich hier nicht entscheiden. Zum wenigsten hat es den Anschein, daß eine gewisse mathematische Disziplin, welche er zum voraus *Analysin situs* betitelte,[c]) und deren Verlust unter anderen Buffon bei Erwägung der Zusammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending gewesen sei. Ich weiß nicht genau, inwiefern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein nach der Wortbedeutung zu urteilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematisch zu bestimmen vorhabens war. Denn die Lagen der Teile des Raumes in Beziehung aufeinander setzen die Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältnis geordnet sind, und im abgezogensten Verstande besteht die Gegend

---

a) *Elementa chemiae* I, S. 2. Über B. vgl. Register zu Bd. 46a.

b) Hartenstein: „bestanden".

c) Vgl. Leibnizens *Mathematische Schriften ed. Gerhardt*, Bd. V, S. 179, und *E. Cassirer, Leibniz' System* (Marburg 1902), *Kap. 3.*

nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Teile gegeneinander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen; die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Teile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer demselben, und zwar nicht auf dessen Örter, weil dieses nichts anderes sein würde als die Lage ebenderselben Teile in einem äußeren Verhältnis, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Teil angesehen werden muß. Es ist kein Wunder, wenn der Leser diese Begriffe noch sehr unverständlich findet, die sich auch allererst im Fortgange aufklären sollen; ich setze daher nichts weiter hinzu, als daß mein Zweck in dieser Abhandlung sei zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei; daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiß, wie vergeblich die Bemühungen der Philosophen gewesen sind, diesen Punkt vermittelst der abgezogensten Urteile der Metaphysik einmal außer allen Streit zu setzen, und ich kenne keinen Versuch, dieses gleichsam a posteriori auszuführen (nämlich vermittelst anderer unleugbaren Sätze, die selbst zwar außer dem Bezirke der Metaphysik liegen, aber doch durch deren Anwendung in concreto einen Probierstein von ihrer Richtigkeit abgeben können) als die Abhandlung des berühmten Euler des Älteren in der Historie der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre **1748**[a]); die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil sie nur die Schwierigkeiten zeigt, den allgemeinsten Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen anderen Begriff des Raumes annimmt als denjenigen, der aus der Abstraktion von dem Verhältnis wirklicher Dinge entspringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt läßt, welche bei der Anwendung gedachter Ge-

---

a) Über Euler vgl. Register zu Bd. 46[a]. Die Abhandlung führte den Titel: Réflexions sur l'espace et le temps.

setze übrig bleiben, wenn man sie nach dem Begriffe des absoluten Raumes in concreto vorstellen will. Der Beweis, den ich hier suche, soll nicht den Mechanikern, wie Herr *Euler* zur Absicht hatte, sondern selbst den Meßkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume lassen sich, wegen seiner drei Abmessungen, drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklig schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältnis dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heißt in Ansehung unser horizontal; und diese Horizontalfläche gibt Anlaß zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch *Oben* und *Unten* bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklig durchkreuzen, sodaß die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Vertikalflächen teilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften und gibt den Grund des Unterschiedes der *rechten* und *linken* Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendikular steht, macht, daß wir den Begriff der *vorderen* und *hinteren* Seite haben können. Bei einem beschriebenen Blatte z. E. unterscheiden wir zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hinteren Seite, und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte oder umgekehrt. Hier ist immer ebendieselbe Lage der Teile, die auf der Fläche geordnet sind, gegeneinander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will; aber der Unterschied der Gegenden kommt bei dieser Vorstellung so sehr in Anschlag und ist mit dem Eindrucke, den der sichtbare Gegenstand macht, so genau verbunden: daß ebendieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, daß alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar sind unsere Urteile von den Weltgegenden dem

Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, insofern sie in Verhältnis auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind. Was wir sonst am Himmel und auf der Erde unabhängig von diesem Grundbegriffe an Verhältnissen erkennen, das sind nur Lagen der Gegenstände untereinander. Wenn ich auch noch so gut die Ordnung der Abteilungen des Horizonts weiß, so kann ich doch die Gegenden danach nur bestimmen, indem ich mir bewußt bin, nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe, und die allergenaueste Himmelskarte, wenn außer der Lage der Sterne untereinander nicht noch, durch die Stellung des Abrisses gegen meine Hände, die Gegend determiniert würde, so genau wie ich sie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand setzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hätte. Ebenso ist es mit der geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntnis der Lage der Örter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordneten Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können. Sogar besteht ein sehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich selbst zum Unterschiede der Arten Anlaß geben kann, in der bestimmten Gegend, wonach die Ordnung ihrer Teile gekehrt ist, und wodurch zwei Geschöpfe können unterschieden werden, obgleich sie sowohl in Ansehung der Größe als auch der Proportion und selbst der Lage der Teile untereinander völlig übereinkommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengesetzte Wendung. Fast alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt ebenderselben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei ohne einiges Verhältnis auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondbewegung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unseren Antipoden aber diesem entgegenläuft; weil bei den angeführten Natur-

produkten die Ursache der Windung in den Samen selbst liegt, dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe dieser Himmelskörper zugeschrieben werden kann, wie Mariotte[a]) ein solches Gesetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gern von der Linken zur Rechten den ganzen Kompaß durchlaufen, da muß diese Kreisbewegung auf der anderen Halbkugel nach der anderen Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa[b]) durch seine Beobachtungen auf dem südlichen Meere bestätigt zu finden meint.

Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urteil der Gegenden von so großer Notwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft, vermittelst deren die eine, nämlich die rechte Seite einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Stärke vor der linken hat. Daher alle Völker der Erde rechtsch sind (wenn man einzelne Ausnahmen beiseite setzt, welche, sowie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstoßen können). Man bewegt seinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke als diesem entgegen, wenn man aufs Pferd steigt oder über einen Graben schreitet. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr tut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. Sowie aber die rechte Seite vor der linken den Vorteil der Bewegkraft zu haben scheint, so hat die linke ihn vor der rechten in Ansehung der Empfindsamkeit, wenn man einigen Naturforschern glauben darf, z. E. dem Borelli[c]) und Bonnet,[d]) deren der erstere von dem linken Auge, der andere auch vom linken Ohre behauptet, daß der Sinn in ihnen stärker sei als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite. Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers, ungeachtet ihrer großen äußeren Ähnlichkeit, durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden, wenn man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Teile und das merkliche

---

a) E. Mariotte (1620—1684), berühmter französischer Physiker, in seinem Werke *De la nature de l'air (1679)*.

b) Don Antonio de Ulloa (1716—1795), spanischer Marineoffizier und Mitglied der Londoner Royal society.

c) Über Borelli s. die Anmerkung zu Bd. 46c. S. 10.

d) Bonnet (1720—1793), schweizerischer Naturforscher.

Klopfen des Herzens beiseite setzt, indem dieser Muskel bei seinem jedesmaligen Zusammenziehen mit seiner Spitze in schiefer Bewegung an die linke Seite der Brust anstößt.

Wir wollen also dartun; daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der[a]) Lage seiner Teile gegeneinander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Meßkünstler denken, doch so, daß dieses Verhältnis nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen. Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, ist es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an sich selbst so verschieden sein, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der anderen sein können. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig wären. Ein sphärischer Triangel kann einem anderen völlig gleich und ähnlich sein, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinste und klarste Beispiel haben wir an den Gliedmaßen des menschlichen Körpers, welche gegen die Vertikalfläche desselben symmetrisch geordnet sind. Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine[b]) derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Teile untereinander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von deranderen gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem anderen völlig gleich und ähnlich ist, ob er gleich nicht in ebendenselben Grenzen kann beschlossen werden, sein inkongruentes Gegenstück. Um nun dessen Möglichkeit zu zeigen, so nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften besteht, die symmetrisch gegen eine einzige Durch-

a) „der“ Zusatz Hartensteins.
b) Kant: „eines“; corr. Lasswitz.

schnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine **Menschenhand**. Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine ihr gegenüber gestellte[a]) Tafel Perpendikellinien und verlängere sie ebenso weit hinter derselben, als diese Punkte vor ihr liegen, so machen die Endpunkte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das inkongruente Gegenstück der[b]) vorigen ist, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke. Die Abbildung eines Objekts im Spiegel beruht auf ebendenselben Gründen. Denn es erscheint jederzeit ebenso weit hinter demselben, als es vor seiner Fläche steht, und daher ist das Bild einer rechten Hand in demselben jederzeit eine linke. Besteht das Objekt selber aus zwei inkongruenten Gegenstücken, wie der menschliche Körper, wenn man ihn vermittelst eines Vertikaldurchschnitts von vorne nach hinten teilt, so ist sein Bild ihm kongruent, welches man leicht erkennt, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen läßt; denn das Gegenstück vom Gegenstücke eines Objekts ist diesem notwendig kongruent.

Soviel mag genug sein, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher und doch inkongruenter Räume zu verstehen. Wir gehen jetzt zur philosophischen Anwendung dieser Begriffe. Es ist schon aus dem gemeinen Beispiele beider Hände offenbar, daß die Figur eines Körpers der Figur eines anderen völlig ähnlich, und die Größe der Ausdehnung ganz gleich sein könne, sodaß dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt, nämlich der: daß die Oberfläche, die den einen beschließt, den anderen unmöglich einschließen könne. Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem anderen nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden wie man will, so muß diese Verschiedenheit eine solche sein, die auf einem inneren Grunde beruht. Dieser innere Grund der Verschiedenheit aber kann nicht auf die unterschiedene Art der Verbindung der Teile des Körpers untereinander ankommen; denn wie man aus dem angeführten Beispiele sieht, so kann in Ansehung dessen alles völlig einerlei sein. Gleichwohl, wenn man sich vorstellt, das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand

---

a) Kant: „gegen ihr übergestellte"; corr. Lasswitz.
b) Kant: „des"; corr. Lasswitz.

sein, so ist es notwendig entweder eine rechte oder eine linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nötig als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornehmlich der deutschen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältnisse der nebeneinander befindlichen Teile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein, den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Teile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.

Es ist hieraus klar, daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist; und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können.

Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Meßkünstler denkt und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben, nicht für ein bloßes Gedankending ansehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinn anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will. Aber diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten Data unserer Erkenntnis noch philosophieren will, aber sie ist niemals so entscheidend als diejenige, welche sich hervortut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen.

III.

(In deutscher Übersetzung.)

Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und der Verstandeswelt.

Dissertation

zur

rechtmäßigen Erwerbung der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik,

welche

nach Vorschrift der Akademischen Statuten

Immanuel Kant

öffentlich verteidigen wird.

Das Amt eines Respondenten versieht:

Marcus Herz aus Berlin, jüdischer Nation,

der Medizin und der Philosophie Beflissener.

Opponenten:

Georg Wilhelm Schreiber aus dem Königreich Preußen,

Student der Künste,

Johann August Stein aus dem Königreich Preußen,

Kandidat beider Rechte

und

Georg Daniel Schröter aus Elbing,

Kandidat der Theologie.

Im großen Hörsaale

zu den gewöhnlichen Stunden vor- und nachmittags am 21. August des Jahres 1770.

Dem

erhabensten, durchlauchtigsten und mächtigsten

Fürsten und Herrn,

Herrn

Friedrich,

König von Preußen,
Markgraf von Brandenburg,
des h. röm. Reichs Erzkämmerer und Kurfürsten,
oberstem Herzog von Schlesien
etc. etc.

dem gütigsten Vater des Vaterlandes,

seinem gnädigsten König und Herrn,

widmet diesen Erstling des ihm anvertrauten
Amtes in Ergebenheit
alleruntertänigst

Immanuel Kant.

Erster Abschnitt.

Über den Begriff der Welt überhaupt.

§ 1.

Wie bei einer zusammengesetzten Substanz die Zergliederung nur bei einem Teile, der kein Ganzes ist, d. h. bei dem Einfachen endigt: so endet die Verbindung erst bei einem Ganzen, das kein Teil ist, d. h. bei der Welt.

Bei dieser Erklärung des vorliegenden Begriffes habe ich neben den Merkmalen, die zur deutlichen Erkenntnis des Gegenstandes gehören, auch die zwiefache Erzeugung desselben aus der Natur der Seele ein wenig berücksichtigt: (eine Untersuchung) welche mir sehr empfehlenswert scheint, weil sie als ein Beispiel zur tieferen Erkenntnis der Methode in der Metaphysik dienen kann. Denn sich aus gegebenen Teilen die Zusammensetzung eines Ganzen mittelst eines abstrakten Verstandesbegriffes zu denken, ist etwas anderes, als diesen allgemeinen Begriff, als eine Aufgabe der Vernunft, vermittelst des sinnlichen Erkenntnisvermögens auszuführen, d. h. in einer deutlichen Anschauung *in concreto* ihn sich vorzustellen. Das erstere geschieht durch den Begriff der Zusammensetzung überhaupt, insofern mehreres unter ihm (in wechselseitiger Beziehung aufeinander) befaßt ist, also durch Verstandes- und allgemeine Begriffe; das letztere beruht auf den Bedingungen der Zeit, insofern der Begriff des Zusammengesetzten durch fortgehende Hinzufügung eines Teiles zu dem anderen auf erzeugende Weise, d. h. durch Synthese möglich ist, und gehört zu den Gesetzen der Anschauung.

In gleicher Weise gelangt man, wenn ein substantielles Zusammengesetztes gegeben ist, leicht zur Idee des Einfachen, dadurch daß man den Verstandesbegriff der Zusammen-

setzung überhaupt beseitigt; denn, was nach Aufhebung aller Verbindung übrig bleibt, ist das Einfache. Aber nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntnis geschieht dies nur, d. h. die Zusammensetzung wird ganz aufgehoben nur durch Zurückgehen von dem gegebenen Ganzen zu allen seinen möglichen Teilen, d. h. durch Zergliederung,*) welche sich wieder auf die Bedingung der Zeit stützt. Da aber zu dem Zusammengesetzten eine Vielheit von Teilen und zu dem Ganzen eine Allheit erforderlich ist: so wird weder die Zergliederung noch die Verbindung vollständig sein, folglich weder durch erstere der Begriff des Einfachen noch durch letztere der Begriff des Ganzen hervorgehen, wenn beides nicht in einer begrenzten und angebbaren Zeit beendet werden kann.

Weil aber bei einer stetigen Größe der Rückgang von dem Ganzen zu den angebbaren Teilen, bei einer unendlichen dagegen der Fortgang von den Teilen zu dem gegebenen Ganzen keine Grenze hat, und deshalb auf der einen Seite eine vollständige Zergliederung, auf der anderen eine vollständige Verbindung unmöglich ist, so kann, den Gesetzen der Anschauung gemäß, weder im ersten Falle das Ganze der Zusammensetzung nach, noch im letzteren das Zusammengesetzte der Totalität nach vollständig vorgestellt werden. Daraus erklärt es sich, wie es kommt, daß, da das Unvorstellbare und das Unmögliche in der Regel als gleichbedeutend gilt, die Begriffe des Stetigen wie des Unendlichen von so vielen verworfen werden, weil nämlich ihre Vorstellung nach den Gesetzen der

*) Die Worte „Zergliederung" (Analysis) und „Verbindung" (Synthesis) werden meist in doppeltem Sinne gebraucht. Die Verbindung ist nämlich entweder eine qualitative, ein Fortgang in der Reihe des Untergeordneten von der Bedingung zu dem Bedingten, oder eine quantitative, ein Fortgang in der Reihe des Nebengeordneten von einem gegebenen Teile durch dessen Ergänzungen zu dem Ganzen.

Ebenso ist die Zergliederung, in ersterem Sinne genommen, ein Rückgang von dem Bedingten zu der Bedingung, im letzteren Sinne aber ein Rückgang von dem Ganzen zu seinen möglichen oder mittelbaren Teilen, d. h. zu den Teilen der Teile; sie ist deshalb keine Teilung, sondern eine Weiterteilung des gegebenen Zusammengesetzten. Hier nehme ich die Verbindung wie die Zergliederung nur in letzterem Sinne.

anschaulichen Erkenntnis unmöglich ist. Ich will nun zwar hier nicht als Verfechter dieser aus nicht wenigen Schulen verwiesenen Begriffe, zumal des ersteren, auftreten,*) allein es wird von der größten Bedeutung sein, daran zu erinnern, daß diejenigen in einem großen Irrtum befangen sind, die sich einer so verkehrten Beweisart bedienen. Denn alles, was den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft widerstreitet, ist schlechterdings unmöglich; nicht ebenso dagegen das, was als ein Gegenstand der reinen Vernunft bloß den Gesetzen der anschaulichen Erkenntnis nicht unterliegt. Denn dieser Widerstreit zwischen dem sinnlichen und denkenden Vermögen (deren Natur ich bald darlegen werde) zeigt nur an, daß die Seele die von dem Verstande empfangenen abstrakten Vorstellungen oft nicht *in concreto* auszuführen und in Anschau-

*) Die, welche das wirkliche mathematische Unendliche verwerfen, machen sich die Aufgabe nicht sehr schwer. Sie machen sich eine solche Definition des Unendlichen zurecht, daß sie daraus einen Widerspruch herausklauben können. Das Unendliche ist ihnen eine Größe, über die hinaus ein Größeres unmöglich ist; und das mathematische Unendliche die Vielheit (einer zu gebenden Einheit), über die hinaus eine größere unmöglich ist. Indem sie hier statt des Unendlichen das Größte setzen, eine größte Menge aber unmöglich ist, so können sie leicht gegen das von ihnen selbst zurechtgedachte Unendliche schließen. Oder sie nennen die unendliche Vielheit eine unendliche Zahl und zeigen, daß diese widersinnig ist, was allerdings klar ist, wobei man aber nur einen Schattenkampf vollführt. Wenn sie dagegen das mathematische Unendliche als eine Größe faßten, die, auf ein Maß als Einheit bezogen, eine Vielheit größer als jede Zahl bedeutet; wenn sie ferner beachteten, daß hier die Meßbarkeit nur ein Verhältnis zu dem kleinen Maßstab des menschlichen Geistes bezeichnet, durch das man nur allmählich, mittelst Hinzufügen des einen zu dem anderen, zu dem bestimmten Begriff der Vielheit und, durch Beendigung dieses Weitergehens innerhalb einer endlichen Zeit, zu deren vollendetem Begriff, welcher Zahl heißt, gelangen kann, so würden sie erkannt haben: daß das, was mit einem bestimmten Gesetze irgendeines Subjekts nicht stimmt, deshalb nicht alles denkende Erfassen übersteigt; denn es könnte auch einen Verstand geben, der ohne wiederholte Anwendung eines Maßes die Vielheit mit einem Blicke deutlich erfaßte, obgleich es keineswegs ein menschlicher sein würde.

ungen zu verwandeln vermag. Dieser subjektive Widerspruch aber spiegelt, wie gar oft, einen objektiven Widerspruch vor und täuscht den Unaufmerksamen leicht, indem er die Schranken des menschlichen Geistes für die Schranken des Wesens der Dinge selbst nimmt.

Wenn übrigens durch das Zeugnis der Sinne oder irgendwie sonst zusammengesetzte Substanzen gegeben sind, so gibt es sowohl Einfaches als auch eine Welt, wie aus Verstandesgründen leicht bewiesen werden kann. Ich habe in meiner Definition auch die in der Natur des Subjekts enthaltenen Ursachen deutlich aufgezeigt, damit der Begriff der Welt nicht als ein rein willkürlicher erscheine, der, wie es in der Mathematik geschieht, nur gebildet ist, um Folgerungen daraus abzuleiten. Denn der auf den Begriff des Zusammengesetzten, sowohl durch Auflösung als Zusammensetzung, gerichtete Verstand verlangt Grenzen für sich und setzt sie voraus, bei denen er, sowohl vor- wie rückwärts sehend, sich beruhigen kann.[1]

§ 2.

Die bei der Definition der Welt zu beachtenden Bestimmungen sind folgende:

1. Der **Stoff** (in dem die Erfahrung überschreitenden Sinne), d. h. Teile, von denen hier angenommen wird, sie seien Substanzen. Wir konnten ganz unbesorgt sein, ob diese unsere Definition mit der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes stimmt, da sie gleichsam nur die Frage eines den Gesetzen der Vernunft gemäß entsprungenen Problems darstellt: wie denn mehrere Substanzen in eine zusammenwachsen können, und auf welchen Bedingungen es beruhe, daß diese eine nicht der Teil einer anderen ist. Aber die Bedeutung des Wortes „Welt" in dem gewöhnlichen Sinne kommt uns von selbst entgegen. Denn niemand schreibt die Akzidenzen der Welt als ihre Teile zu, sondern als Bestimmungen ihrem Zustande. Deshalb wird die sogenannte Welt des Ich, die in einer einzigen einfachen Substanz mit ihren Akzidenzen beschlossen ist, nur uneigentlich Welt genannt; sie ist es höchstens in der Einbildung. Aus demselben Grunde darf man die Reihe der einander Folgenden (nämlich Zustände) nicht als Teil auf das Weltganze beziehen;

denn die Modifikationen sind *nicht Teile* des Subjekts, sondern nur durch dasselbe bedingt. Endlich habe ich hier unerörtert gelassen, ob die die Welt ausmachenden Substanzen *zufällig* oder notwendig sind, und ich verstecke auch eine solche Bestimmung nicht nebenbei in eine Definition, um sie nachher, wie man pflegt, mit einer gewissen glänzenden Spitzfindigkeit wieder daraus hervorzuholen; doch werde ich später darlegen, daß sich aus den hier gesetzten Bedingungen die Zufälligkeit zur Genüge ableiten läßt.

II. Die **Form**, welche in der *Neben-*, nicht Unterordnung der Substanzen besteht. Denn das *Nebengeordnete* bezieht sich aufeinander wie Ergänzungsstücke zum Ganzen; das *Untergeordnete* aber wie das Bewirkte zur Ursache oder, allgemein ausgedrückt, wie das Prinzip zu dem davon Bestimmten. Das erste Verhältnis ist wechselseitig und *gleichnamig*, sodaß jedes Korrelat auf das andere als zugleich bestimmend und bestimmt sich bezieht; das letztere ist *ungleichnamig*, denn von der einen Seite ist nur Abhängigkeit, von der anderen nur Ursächlichkeit vorhanden. Die Nebenordnung wird hier als *reale* und objektive genommen, nicht als eine bloß vorgestellte und rein auf das Belieben des Subjekts gestützte, wodurch man sich mittelst Summierens einer beliebigen Menge ein Ganzes in Gedanken bildet. Denn dadurch, daß man mehreres zusammenfaßt, erreicht man zwar ohne Mühe ein *Ganzes der Vorstellung*, darum aber nicht die *Vorstellung eines Ganzen*. Wenn es also gewisse substantielle Ganze gäbe, die durch keine Verknüpfung miteinander verbunden wären, so würde die Zusammenfassung derselben, wodurch der Verstand die Vielheit in eine gedachte Einheit preßt, nichts weiter besagen als eine Mehrheit von Welten, die durch einen Gedanken zusammengefaßt sind. Dagegen wird die Verknüpfung, welche die *wesentliche* Form der Welt bildet, betrachtet als das Prinzip der *möglichen Einflüsse* der die Welt bildenden Substanzen. Denn der wirkliche Einfluß gehört nicht zum Wesen, sondern zum Zustand, und die überfließenden Kräfte, die Ursachen der Einflüsse, setzen schon ein Prinzip voraus, durch welches es möglich wird, daß die Zustände mehrerer Dinge, deren Subsistenz im übrigen

voneinander unabhängig ist, sich aufeinander als wechselseitig bedingt beziehen. Geht man von diesem Prinzip ab, so kann man eine übergehende Kraft in der Welt nicht als möglich annehmen. Deshalb ist diese der Welt *wesentliche* Form auch *unveränderlich* und keinem Wechsel unterworfen; und zwar erstens aus einem *logischen Grunde*: weil jede Veränderung die Identität eines Subjekts voraussetzt, während seine Bestimmungen einander wechselweise folgen. Deshalb bewahrt die Welt, welche durch alle ihre einander folgenden Zustände die nämliche Welt bleibt, dieselbe Grundform; denn zur Identität des Ganzen genügt nicht die Identität der Teile, sondern ist die Identität der charakteristischen *Zusammensetzung* erforderlich. Hauptsächlich aber folgt das Gesagte aus einem *Realgrunde*. Denn die Natur der Welt, welche das erste innere Prinzip der veränderlichen Bestimmungen alles dessen ist, was zu ihrem Zustande gehört, kann doch nicht ihr eigenes Gegenteil sein und ist deshalb naturgemäß, d. h. aus sich selbst unveränderlich; deshalb gibt es in jeder Welt eine ihrer eigenen Natur zuzurechnende beharrliche, unveränderliche Form, gleichsam als das dauernde Prinzip jeder zufälligen und vorübergehenden Form, welche zu dem Zustand der Welt gehört. Wer diese Unterscheidung nicht beachtet, täuscht sich über die Begriffe des *Raumes* und der *Zeit*, als wären sie schon an sich selbst gegebene, ursprüngliche Bedingungen, die es ohne jedes andere Prinzip nicht bloß möglich, sondern notwendig machten, daß mehrere wirkliche Dinge sich wechselseitig aufeinander beziehen wie zusammengehörige Teile und ein Ganzes bilden. Allein ich werde bald zeigen, daß diese Begriffe durchaus keine aus der *Vernunft* entsprungenen und objektiven *Ideen* irgendeiner Verbindung, sondern *Erscheinungen* sind, und daß sie auf ein gemeinsames Prinzip einer allgemeinen Verbindung zwar hinweisen, es aber nicht erklären.

III. Die **Gesamtheit** (*Universitas*), welche die *unbedingte* Allheit der zusammengehörigen Teile ist. Denn in der Beziehung auf ein *gegebenes* Zusammengesetztes, wenn es auch noch Teil eines anderen ist, findet immer eine *vergleichsweise* Allheit, nämlich der zu diesem Gegenstand gehörenden Teile, statt. Hier aber wird alles, was sich wechselseitig untereinander als zusammengehörige Teile auf

irgend ein beliebiges Ganzes bezieht, als verbunden gesetzt angenommen. Diese unbedingte Ganzheit (*Totalitas*) trägt zwar den Schein eines alltäglichen und leicht zu fassenden Begriffes an sich, namentlich wenn sie verneinend ausgedrückt wird, wie es bei ihrer Definition zu geschehen pflegt; allein wenn man sie genauer erwägt, so bildet sie ein Kreuz für den Philosophen. Denn es läßt sich schwer begreifen, wie die niemals endende Reihe der einander in Ewigkeit folgenden Zustände des Weltalls in ein überhaupt allen Wechsel in sich befassendes Ganze gebracht werden können. Denn im Wesen der Unendlichkeit selbst liegt es, daß sie kein Ende hat; es gibt deshalb keine Reihe von einander folgenden Zuständen, die nicht der Teil einer anderen wäre, sodaß aus dem gleichen Grunde eine allseitige Vollständigkeit oder unbedingte Totalität gänzlich ausgeschlossen erscheint. Denn wenn auch der Begriff des Teiles allgemein genommen werden kann und alles darunter Begriffene, wenn man es in die nämliche Reihe gestellt betrachtet, eines bildet, so scheint doch der Begriff des Ganzen zu fordern, daß jenes alles zugleich genommen werden soll; was in dem gegebenen Falle unmöglich ist. Denn da ja der ganzen Reihe nichts nachfolgt, bei der Annahme einer Reihe von einander Folgendem aber nur das letzte das ist, dem nichts weiter folgt, so wird es das letzte in Ewigkeit bleiben; was unsinnig ist. Diese Schwierigkeit, welche dem Ganzen einer unendlichen Folge anhaftet, hält vielleicht mancher bei dem gleichzeitigen Unendlichen für nicht vorhanden, weil die Gleichzeitigkeit den Inbegriff von allem zur selben Zeit ausdrücklich auszusprechen scheint. Allein, wenn man ein gleichzeitiges Unendliches zuläßt, so muß man auch die Ganzheit der unendlichen Folge zugestehen; leugnet man aber letztere, so wird auch das erstere aufgehoben. Denn das gleichzeitige Unendliche bietet der Ewigkeit einen unerschöpflichen Stoff, um durch ihre unzähligen Teile nach und nach bis ins Unendliche fortzuschreiten; diese Reihe würde dabei doch, in allen ihren Zahlen beschlossen, wirklich in dem gleichzeitigen Unendlichen gegeben, und so könnte die Reihe, welche durch ein Nach- und Nach-Zusetzen nie vollendet werden kann, doch als eine ganze gegeben werden. Will man sich aus dieser dornigen Frage herauswinden, so halte man fest: daß sowohl die

gleichzeitige wie die nachfolgende Zusammenordnung von Mehrerem (da es sich auf die Begriffe der Zeit stützt) nicht zu dem Verstandesbegriff des Ganzen gehört, sondern nur zu den Bedingungen der sinnlichen Anschauung; und daß sie deshalb, mögen sie auch sinnlich nicht vorstellbar sein, doch nicht aufhören, Verstandesbegriffe zu sein. Zu dem letzteren aber genügt: daß, auf welche Weise auch immer, Nebengeordnetes gegeben sei und alles als zu einem gehörig gedacht werde.

Zweiter Abschnitt.

Über den Unterschied des Sinnlichen und des Intelligibelen (= Denkbaren, Begrifflichen) im allgemeinen.

§ 3.

Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit des Subjekts, die es ermöglicht, daß sein Vorstellungszustand von der Gegenwart eines Gegenstandes in bestimmter Weise affiziert wird. Das Denken (die Vernünftigkeit) ist ein Vermögen des Subjekts, wodurch es das, was seiner Beschaffenheit wegen nicht von seinen Sinnen erfaßt werden kann, sich vorzustellen vermag. Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist das Sinnliche; was dagegen nichts anderes als durch das Denken Erfaßbares enthält, das gehört zu dem Intelligibelen. Ersteres hieß in den Schulen der Alten das Erscheinende (*Phaenomenon*), letzteres das Gedachte (*Noumenon*). Die Erkenntnis, insofern sie den Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen ist, ist die sinnliche (*sensitiva*); sofern sie den Gesetzen des Verstandes unterworfen ist, die verstandesmäßige (*intellectualis*) oder vernünftige.

§ 4.

Da sonach alles, was an der Erkenntnis sinnlich ist, von der besonderen Anlage des Subjekts abhängt, inwiefern es dieser oder jener Veränderung durch die Gegenwart von Gegenständen fähig ist, welche nach der Verschiedenheit der Subjekte bei verschiedenen verschieden sein kann;

alle Erkenntnis aber, welche von solcher subjektiven Bedingung losgelöst ist, nur den Gegenstand betrifft, so ist klar: daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, wie sie sind. Der sinnlichen Vorstellung aber wohnt zunächst etwas inne, was man den Stoff nennen könnte, nämlich die Empfindung; außerdem jedoch etwas, was man die Form nennen kann, nämlich die Gestalt des Sinnlichen, welche verrät, inwieweit das Mannigfaltige, was die Sinne affiziert, durch eine Art Naturgesetz der Seele zusammengeordnet wird. Sowie ferner die Empfindung, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellung abgibt, zwar die Gegenwart von etwas Sinnlichem beweist, ihrer Beschaffenheit nach aber von der Natur des Subjekts abhängt, insoweit es durch den Gegenstand bestimmbar ist: so beweist auch die Form der nämlichen Vorstellung jedenfalls eine Beziehung oder ein Verhältnis des Empfundenen; aber sie ist eigentlich nicht ein Umriß oder eine Art Gestalt des Gegenstandes, sondern nur ein gewissermaßen der Seele eingepflanztes Gesetz, die aus der Gegenwart des Gegenstandes entsprungenen Empfindungen in ihrem Interesse zu ordnen. Denn durch ihre Form oder Gestalt erregen die Gegenstände die Sinne nicht; damit daher das Mannigfaltige des Gegenstandes, welches den Sinn affiziert, zu irgendwelchem Ganzen einer Vorstellung sich verbinde, bedarf es eines inneren Prinzips des Geistes, wodurch jenes Mannigfaltige nach festen und angeborenen Gesetzen eine gewisse Gestalt annimmt.

§ 5.

Zur sinnlichen Erkenntnis gehört daher sowohl ein Stoff, der in der Empfindung besteht und demzufolge die Erkenntnisse sinnliche (*sensuales*)[a]) heißen, als eine Form, der gemäß, wenn sie sich auch leer von aller Empfindung finden sollte, die Vorstellungen den Sinnen angehörige (*sensitivae*)[a]) heißen. Was auf der anderen Seite die Verstandeserkenntnis anlangt, so ist vor allem wohl zu merken, daß der Gebrauch des Verstandes oder oberen Seelenvermögens ein doppelter ist. Durch den einen

a) Tieftrunk übersetzt: „empirisch sinnliche ... rein sinnliche“.

werden die Begriffe von den Dingen oder von den Beziehungen selbst *gegeben*, dies ist der **reale Gebrauch;** durch den anderen werden die irgendwoher gegebenen einander nur *untergeordnet*, nämlich die unteren den oberen (den allgemeinen Merkmalen) und unter sich nach dem Satz des Widerspruchs verglichen; dieser **Gebrauch** heißt der **logische.** Der logische Gebrauch des Verstandes ist allen Wissenschaften gemeinsam; nicht so der reale. Denn jede irgendwie gegebene Erkenntnis wird betrachtet entweder als unter einem mehreren Dingen gemeinsamen oder einem ihm entgegengesetzten Merkmale befaßt; und zwar entweder unmittelbar und zunächst, wie es bei den *Urteilen* behufs deutlicher Erkenntnis geschieht, oder mittelbar, wie bei den *Vernunftschlüssen* behufs einer adäquaten Erkenntnis. Wenn also sinnliche Erkenntnisse gegeben sind, so werden durch den logischen Gebrauch des Verstandes sinnliche Erkenntnisse anderen sinnlichen als den gemeinsamen Begriffen, und Erscheinungen den allgemeineren Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet. Von der höchsten Wichtigkeit aber ist es hier, sich zu merken, daß die Erkenntnisse dabei immer als sinnliche gelten müssen, wie stark auch immer bei ihnen der logische Gebrauch des Verstandes gewesen ist. Denn sie heißen *sinnlich* wegen ihres *Ursprungs*, nicht wegen ihrer *Vergleichung* in Bezug auf Identität oder Gegensatz. Deshalb sind selbst die allgemeinsten Erfahrungsgesetze nichtsdestoweniger sinnlich, und die Prinzipien der sinnlichen Form (die bestimmten Beziehungen im Raume), welche die Geometrie enthält, überschreiten, soviel auch der Verstand dabei zu tun hat, indem er aus dem sinnlich Gegebenen (durch die reine Anschauung) nach logischen Regeln Schlüsse zieht, doch nicht die Sphäre des Sinnlichen. In dem Sinnlichen aber und den Erscheinungen heißt das, was dem logischen Gebrauche des Verstandes vorhergeht, das *Erscheinende*, dagegen die reflektierte Erkenntnis, welche aus der mittels des Verstandes erfolgenden Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heißt *Erfahrung*. Der Weg von dem Erscheinen zur Erfahrung führt daher nur durch die Reflexion gemäß dem logischen Gebrauche des Verstandes. Die allgemeinen Begriffe der Erfahrung werden *empirische* genannt und ihre Gegenstände *Erscheinungen*; die Gesetze aber

sowohl der Erfahrung als überhaupt aller sinnlichen Erkenntnis heißen die Gesetze der Erscheinungen. Deshalb werden Erfahrungsbegriffe durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht Verstandesbegriffe im *realen Sinne* und überschreiten die Gattung der sinnlichen Erkenntnis nicht, sondern bleiben, so hoch sie auch durch Abstrahieren sich erheben mögen, bis in alle Ewigkeit sinnliche.

§ 6.

Was aber die Verstandesbegriffe im strengen Sinne anlangt, in denen der *Gebrauch des Verstandes ein realer* ist, so werden solche Begriffe, sowohl von Gegenständen als von Beziehungen, durch die Natur des Verstandes selbst gegeben; sie sind weder von irgend welchem Gebrauch der Sinne abstrahiert noch enthalten sie irgend eine Form der sinnlichen Erkenntnis als solcher. Ich muß indes hier die große Zweideutigkeit des Wortes „*abstrakt*" hervorheben und halte es für angebracht, sie vorher zu beseitigen, damit sie nicht unsere Erörterung der Verstandesbegriffe verderbe. Eigentlich müßte es nämlich heißen: *Von etwas abstrahieren*, nicht *etwas abstrahieren*. Ersteres bezeichnet, daß man bei einem Begriffe auf anderes irgendwie mit ihm Verbundenes nicht acht habe; letzteres, daß etwas nur in concreto und so gegeben ist, daß es von dem mit ihm Verbundenen sich abtrennen läßt. Deshalb *abstrahiert* der Verstandesbegriff von allem Sinnlichem und *wird* nicht von dem Sinnlichen abstrahiert; er könnte vielleicht richtiger ein *abstrahierender* als ein *abstrakter* genannt werden. Es ist deshalb ratsamer, die Verstandesbegriffe *reine Ideen*, dagegen die nur erfahrungsmäßig gegebenen Begriffe *abstrakte* zu nennen.

§ 7.

Hieraus ist zu sehen, daß mit Unrecht die sinnliche Erkenntnis als eine *verworrene*, die Verstandeserkenntnis als eine *deutliche* erklärt wird. Denn das sind nur logische Unterschiede, welche das *Gegebene*, das aller logischen Vergleichung zugrunde liegt, gar *nicht berühren*. Die sinnlichen Begriffe können sehr deutlich und die des Verstandes sehr verworren sein. Das erstere

bemerken wir an dem Urbild der sinnlichen Erkenntnis, der Geometrie; das letztere an dem Inbegriff aller Verstandeserkenntnis, der Metaphysik, von der es allbekannt ist, daß sie trotz der angewandten Mühe die Nebel der Verworrenheit, welche den gemeinen Verstand verdunkeln, nicht immer mit so glücklichem Erfolg, wie jene erstere, vertreiben kann. Trotzdem trägt jede dieser Erkenntnisse das Zeichen ihrer Herkunft, sodaß erstere, wenn sie auch noch so deutlich sind, von ihrem Ursprung her sinnliche heißen, letztere trotz ihrer Verworrenheit Verstandesbegriffe bleiben, wie z. B. die moralischen Begriffe, welche nicht durch Erfahrung, sondern durch die reine Vernunft selbst erkannt sind. Ich fürchte aber, daß der hochangesehene Wolf durch diesen Unterschied zwischen sinnlicher und Verstandeserkenntnis, der ihm selbst nur als ein logischer gilt, die berühmte Gepflogenheit des Altertums, von der Natur der Erscheinungen (*Phaenomena*) und Gedankendinge (*Noumena*) zu reden, zum großen Schaden der Philosophie vielleicht völlig in Vergessenheit gebracht und die Geister von deren Erforschung in vielen Fällen zu logischen Spielereien abgelenkt hat.

§ 8.

Diejenige Philosophie, welche die obersten Prinzipien des reinen Verstandesgebrauchs enthält, ist die Metaphysik. Dagegen ist die Wissenschaft, welche den Unterschied der sinnlichen Erkenntnis von der des Verstandes darlegt, nur eine Propädeutik zu ihr; von ihr geben wir in dieser unserer Abhandlung einen Versuch. Da es also in der Metaphysik keine Erfahrungsprinzipien gibt, so sind die in ihr vorkommenden Begriffe nicht in den Sinnen zu suchen, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst; nicht als angeborene Begriffe, sondern aus den dem Geiste eingepflanzten Gesetzen abstrahiert (indem man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Tätigkeit achtet), folglich erworben. Zu dieser Gattung gehören: die Möglichkeit, das Dasein, die Notwendigkeit, die Substanz, die Ursache usw. mit ihren gegenteiligen oder zugehörigen Begriffen; da sie niemals als Teile in irgend eine sinnliche Vorstellung eintreten, ließen sie sich in keiner Weise aus ihr abstrahieren.

§ 9.

Der Zweck der Verstandesbegriffe ist vorzüglich ein doppelter. Erstens dienen sie der Aufdeckung von Scheinbeweisen, wodurch sie einen negativen Nutzen bringen, insofern sie nämlich die sinnlichen Begriffe von denen des Verstandes scheiden und, wenn sie damit auch die Wissenschaft keinen Finger breit weiter bringen, sie doch vor der Ansteckung mit Irrtümern schützen. Der andere Zweck ist ein dogmatischer. Ihm zufolge gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie die Ontologie oder die rationale Seelenlehre bieten, in eine Art Ideal aus, das nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, und das gemeinsame Maß für alle anderen Dinge bildet, sofern sie Realitäten sind, und das in der **Vollkommenheit der Gedankendinge** besteht.

Diese Vollkommenheit ist eine solche entweder im theoretischen*) oder im praktischen Sinne; im ersteren ist sie das höchste Wesen, **Gott**, im letzteren Sinne die **moralische Vollkommenheit.** Die Moralphilosophie kann also, soweit sie die ersten Grundsätze der Beurteilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden und gehört selbst zur reinen Philosophie; und wer ihre Merkmale in dem Gefühl der Lust oder Unlust sucht, wird mit vollstem Rechte getadelt, so Epikur nebst einigen Neueren, die ihm in weitem Abstand bis zu einem gewissen Punkte gefolgt sind, wie Shaftesbury und seine Anhänger. Bei jeder Art von Dingen aber, deren Größe veränderlich ist, ist das Größte (Maximum) das gemeinsame Maß und Prinzip des Erkennens. Das Größte an Vollkommenheit nennt man heute das Ideal, Plato die Idee (wie bei ihm selber die Idee des Staates). Es ist das Prinzip von allem, was unter dem allgemeinen Begriff einer Vollkommenheit enthalten ist; denn die niederen Grade können nur durch eine Einschränkung des Größten bestimmt werden. Gott aber stellt, während er als Ideal der Vollkommenheit das Prinzip des Erkennens ist, als wirklich daseiend zugleich das Prinzip des Werdens aller Vollkommenheit überhaupt dar.

*) Theoretisch betrachten wir etwas, insofern wir nur auf das achten, was zu seinem Sein gehört; praktisch aber, wenn wir das mustern, was ihm vermöge der Freiheit einwohnen sollte.

§ 10.

Von den Verstandesbegriffen gibt es (für den Menschen) keine *Anschauung*, sondern nur *symbolische Erkenntnis*, und die Verstandeserkenntnis ist uns nur durch allgemeine Begriffe am Abstrakten, aber nicht durch den einzelnen Fall im Konkreten gestattet. Alle unsere Anschauung ist nämlich an ein Prinzip der Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar oder als *Einzelnes* von dem Geiste *geschaut* und nicht bloß diskursiv durch allgemeine Begriffe gedacht werden kann. Dieses formale Prinzip unserer Anschauung (Raum und Zeit) ist aber die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann, und als eine Bedingung der sinnlichen Erkenntnis ist es deshalb kein Mittel zu einer intellektualen Anschauung. Außerdem wird aller Stoff unserer Erkenntnis nur von den Sinnen geliefert; das Gedankending als solches kann aber nicht durch Vorstellungen, die den Sinnen entlehnt sind, erfaßt werden; deshalb ist der Verstandesbegriff als solcher leer von allem *Gegebenen* der menschlichen Anschauung. Die *Anschauung* unseres Geistes ist nämlich immer *passiv* und deshalb nur soweit möglich, als etwas unsere Sinne affizieren kann. Dagegen ist die göttliche Anschauung, welche das Prinzip der Gegenstände, nicht ihre Wirkung darstellt, da sie unabhängig ist, das Urbild (*Archetypus*) und deshalb eine vollkommen geistige (intellektuale).

§ 11.

Obgleich aber die Erscheinungen eigentlich Gestalten der Dinge, keine Ideen sind und die innere und absolute Beschaffenheit der Gegenstände nicht ausdrücken, so ist dennoch ihre Erkenntnis eine durchaus wahre. Denn erstens zeugen sie, insofern sie sinnliche Begriffe oder Wahrnehmungen sind, als Wirkungen von der Gegenwart eines Gegenstandes, was den Idealismus widerlegt; insofern man aber die Urteile über das sinnlich Erkannte im Auge hat, so besteht die Wahrheit des Urteils in der Übereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt; der Begriff des Subjekts nun, soweit es Erscheinung ist, wird mir nur durch die Beziehung auf das sinnliche Erkenntnisvermögen gegeben, und demselben gemäß werden auch die sinnlich wahrnehmbaren

Prädikate gegeben; also erfolgen die Vorstellungen des Subjekts und des Prädikats nach gemeinsamen Gesetzen und bieten deshalb die Handhabe für eine durchaus wahre Erkenntnis.

§ 12.

Alle Dinge, die sich unseren Sinnen als Gegenstände darbieten, sind Erscheinungen; was aber, ohne die Sinne zu berühren, nur die besondere Form der Sinnlichkeit enthält, gehört zur reinen (d. h. einer von Empfindungen leeren, darum aber nicht verstandesmäßigen) Anschauung. Die Erscheinungen werden gemustert und erklärt, und zwar *erstens* die des *äußeren* Sinnes in der **Physik**; *zweitens* die des *inneren* Sinnes in der *empirischen* **Psychologie.** Die reine (menschliche) Anschauung ist aber kein allgemeiner oder logischer Begriff, *unter dem*, sondern ein besonderer, *in dem* alles beliebige Sinnliche gedacht wird; deshalb enthält sie die Begriffe des Raumes und der Zeit. Da diese über die *Beschaffenheit* (Qualität) der Sinnendinge nichts bestimmen, so sind sie nur der *Größe* (Quantität) nach ein Gegenstand der Wissenschaft. Deshalb betrachtet die **reine Mathematik** den *Raum* in der **Geometrie**, die *Zeit* in der reinen **Mechanik.** Zu diesen tritt noch ein Begriff, der an sich zwar zu den Verstandesbegriffen gehört, dessen Verwirklichung in dem Konkreten jedoch die Hilfsbegriffe der Zeit und des Raumes erfordert (indem mehreres nacheinander und gleichzeitig nebeneinander gestellt wird); das ist der Begriff der *Zahl*, welchen die **Arithmetik** behandelt. Indem so die reine Mathematik die Form unserer ganzen sinnlichen Erkenntnis auseinanderlegt, ist sie das Organ jeder anschaulichen und deutlichen Erkenntnis, und, da ihre Gegenstände selbst nicht bloß die formalen Prinzipien aller Anschauung, sondern selbst *ursprüngliche Anschauungen* sind, so spendet sie die wahrste Erkenntnis und zugleich das Muster der höchsten Gewißheit für andere. *Es gibt also eine Wissenschaft von den Sinnendingen*, obgleich bei ihr, da es Erscheinungen sind, kein realer Verstandesgebrauch stattfindet, sondern nur ein logischer. Hieraus wird deutlich, in welchem Sinne die Anhänger der *Eleatischen* Schule eine Wissenschaft der Erscheinungen geleugnet haben mögen.

Dritter Abschnitt.

Die Prinzipien der Form der Sinnenwelt.

§ 13.

Ein Prinzip der Form des Weltalls ist das, welches den Grund der allgemeinen Verknüpfung enthält, vermöge deren alle Substanzen und deren Zustände zu einem und demselben Ganzen, das die Welt heißt, gehören. Ein Prinzip der Form der Sinnenwelt ist das, welches den Grund der allgemeinen Verknüpfung aller Dinge enthält, soweit sie Erscheinungen sind. Die Form der Verstandeswelt erkennt ein objektives Prinzip, d. h. eine Ursache an, derzufolge eine Verknüpfung der Dinge an sich besteht. Dagegen erkennt die Welt, soweit sie als Erscheinung, d. h. in Beziehung auf die Sinnlichkeit des menschlichen Geistes betrachtet wird, nur ein subjektives Prinzip der Form, d. h. ein bestimmtes geistiges Gesetz an, vermöge dessen alles, was Gegenstand der Sinne (durch deren Beschaffenheit) sein kann, notwendig zu demselben Ganzen zu gehören scheint. Welcher Art also auch immer das Prinzip der Form der sinnlichen Welt sein mag, so umfaßt es doch nur das Wirkliche, insofern es als in die Sinne fallend erachtet wird, also weder die unkörperlichen Substanzen, welche schon als solche durch ihre Definition von den äußeren Sinnen ganz ausgeschlossen sind, noch die Ursache der Welt, welche kein Gegenstand der Sinne sein kann, da durch sie der Geist erst besteht und in irgend einem Sinne wirksam ist. Dieser formalen Prinzipien der Erscheinungswelt, mithin unbedingt ersten allumfassenden Formen und Bedingungen alles Sinnlichen in der menschlichen Erkenntnis, gibt es zwei: Zeit und Raum, wie ich nunmehr beweisen werde.

§ 14.

Von der Zeit.

1. Die Vorstellung (*idea*) der Zeit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern wird von ihnen vorausgesetzt. Denn ob das in die Sinne Fallende zugleich oder nacheinander ist, kann nur mittelst der Vorstellung der Zeit vorgestellt werden, und die Zeitfolge

erzeugt nicht den Begriff der Zeit, sondern beruft sich auf ihn. Deshalb wird der Begriff der Zeit sehr schlecht, als wäre er durch Erfahrung erworben, definiert als: die Reihe von wirklichem nacheinander Daseiendem. Denn ich verstehe die Bedeutung dieses Nach nicht, wenn ich nicht schon vorher die Vorstellung der Zeit habe. Nacheinander nämlich ist, was zu verschiedener Zeit besteht, sowie zugleich ist, was zu derselben Zeit besteht.

2. Die Vorstellung der Zeit ist eine einzelne, keine allgemeine. Denn jede bestimmte Zeit wird nur vorgestellt als ein Teil einer und derselben unermeßlichen Zeit. Zwei Jahre kann man sich nur vorstellen, wenn man ihre Stellung zueinander bestimmt, und folgen sie einander nicht unmittelbar, nur als durch eine gewisse Zwischenzeit miteinander verbunden. Welche von den verschiedenen Zeiten denn aber die frühere, welche die spätere sei, kann in keiner Weise durch irgendwelche der Verstandeserkenntnis faßbare Merkmale bestimmt werden, wenn man nicht in einen fehlerhaften Zirkel geraten will; und der Geist unterscheidet sie nur durch die einzelne Anschauung. Außerdem stellt man sich alles Wirkliche in der Zeit befindlich vor, aber nicht unter ihrem allgemeinen Begriff als gemeinsamem Merkmal enthalten.

3. Die Vorstellung der Zeit ist also eine Anschauung, und, da sie vor aller Empfindung gefaßt wird, gleichsam als die Bedingung der im Sinnlichen vorkommenden Beziehungen, so ist sie keine sinnliche, sondern reine Anschauung.

4. Die Zeit ist eine stetige Größe und das Prinzip der Gesetze des Stetigen in den Veränderungen des Weltalls. Denn das Stetige ist eine Größe, die nicht aus Einfachem besteht. Da aber unter der Zeit nur Beziehungen gedacht werden, ohne die in diesen wechselseitigen Beziehungen stehenden gegebenen Dinge, so ist in der Zeit als einer Größe eine Zusammensetzung enthalten, welche, wenn sie ganz weggedacht wird, gar nichts übrig läßt. Wo aber von einem Zusammengesetzten nach Aufhebung aller Zusammensetzung gar nichts übrig bleibt, da besteht es nicht aus einfachen Teilen. Also usw. Deshalb ist jeder beliebige Teil der Zeit eine Zeit, und das Einfache in der Zeit, also die Augenblicke, sind keine Teile derselben, sondern Grenzen, zwischen denen die

Zeit liegt. Denn wenn zwei Augenblicke gegeben sind, so ist damit eine Zeit nur gegeben, soweit innerhalb derselben Wirkliches einander folgt; deshalb muß außer dem gegebenen Augenblicke noch eine Zeit gegeben sein, an deren Ende ein anderer Augenblick steht.

Das metaphysische Gesetz der *Stetigkeit* aber lautet also: *Alle Veränderungen sind stetig oder fließend*, d. h. entgegengesetzte Zustände folgen einander nur vermittelst einer Reihe verschiedener Zwischenzustände. Denn da die beiden entgegengesetzten Zustände in verschiedenen Zeitpunkten stattfinden, zwischen zwei Zeitpunkten aber immer eine Zeit in der Mitte liegen muß und, bei deren unendlicher Reihe von Zeitpunkten, die Substanz weder in dem einen noch in dem anderen gegebenen Zustande sich befindet und doch auch nicht in keinem sein kann, so wird sie in verschiedenen Zuständen sein, und so fort in infinitum.

Der berühmte *Kästner* fordert, bei der Prüfung dieses Gesetzes von *Leibniz*, dessen Verteidiger auf,*) zu beweisen, *daß die stetige Bewegung eines Punktes durch alle Seiten eines Dreiecks unmöglich sei*, was darzutun durchaus nötig sei, wenn man das Gesetz der Stetigkeit einräume. Hier ist nun der verlangte Beweis. Die Buchstaben a b c mögen die drei Winkelpunkte eines geradlinigen Dreiecks bezeichnen. Wenn der sich bewegende Punkt in stetiger Bewegung durch die Linien a b, b c, c a, d. h. durch den ganzen Umfang der Figur vorschreitet, so muß er sich durch den Punkt b in der Richtung a b, durch den nämlichen Punkt b aber auch in der Richtung b c bewegen. Da aber diese Bewegungen verschieden sind, so können sie nicht *zugleich* stattfinden. Deshalb ist der Zeitpunkt der Anwesenheit des beweglichen Punktes an der Spitze b, sofern er sich in der Richtung a b bewegt, verschieden von dem Zeitpunkt seiner Anwesenheit in derselben Spitze b, sofern er sich in der Richtung b c bewegt. Aber zwischen zwei Zeitpunkten befindet sich eine Zeit, folglich ist der sich bewegende Punkt in demselben Raumpunkte eine Zeitlang gegenwärtig, d. h. er *ruht* und geht deshalb nicht in

*) *Höhere Mechanik* S. 354. [Anm. des Her.: Das Werk Abr. Gotthelf Kästners erschien Göttingen 1766, in 2. Auflage 1793.]

stetiger Bewegung fort, was gegen die Voraussetzung streitet. Der nämliche Beweis gilt von der Bewegung durch alle beliebigen geraden Linien, welche einen gebbaren Winkel einschließen. Deshalb verändert ein Körper bei stetiger Bewegung seine Richtung nur längs einer Linie, von der kein Teil gerade ist, d. h. einer krummen, nach der Lehre von Leibniz.

5. Die Zeit ist nichts Objektives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis, sondern eine subjektive, durch die Natur des menschlichen Geistes notwendige Bedingung, wonach alles Sinnliche nach einem bestimmten Gesetze einander beigeordnet wird. Sie ist eine reine Anschauung. Denn wir ordnen die Substanzen ebenso wie deren Akzidenzen, sowohl nach ihrer Gleichzeitigkeit wie nach ihrer Folge, nur mittelst der Vorstellung der Zeit; daher ist deren Vorstellung, als das Prinzip der Form, älter als die Begriffe von jenen. Was aber die Verhältnisse oder Beziehungen jeder Art anlangt, soweit sie den Sinnen vorkommen, ob sie nämlich zugleich oder nacheinander sind, so enthalten sie nur die zu bestimmenden Stellen in der Zeit, entweder in demselben oder in verschiedenen Zeitpunkten.

Wer die objektive Realität der Zeit behauptet, stellt sie sich entweder als ein stetiges Fließen im Dasein und doch ohne irgend ein daseiendes Ding vor (ein toller Gedanke), wie namentlich die englischen Philosophen; oder als ein von der Folge innerer Zustände abstrahiertes Wirkliches, wie Leibniz und seine Anhänger. Das Falsche der letzteren Annahme verrät sich schon deutlich durch den fehlerhaften Zirkel in der Definition der Zeit, und außerdem läßt sie die Gleichzeitigkeit,*)

*) Was einander nicht folgt, ist deshalb noch nicht gleichzeitig. Denn mit der Entfernung der Folge wird zwar eine Verbindung aufgehoben, welche infolge der Zeitreihe vorhanden war, aber daraus entsteht nicht sofort eine andere wahrhafte Beziehung, wie es die Verbindung von allem in demselben Zeitpunkte ist. Denn das Gleichzeitige wird durch den nämlichen Zeitpunkt ebenso verbunden, wie das sich Folgende durch verschiedene. Obgleich daher die Zeit nur eine Ausdehnung hat, so verleiht doch die Überallheit (*ubiquitas*) der Zeit (um mit Newton zu reden), vermöge deren alles sinnlich Denkbare irgend einmal ist, der Menge des Wirklichen noch eine andere

eine höchst wichtige Konsequenz des Zeitgedankens, gänzlich außer acht. So stört sie allen Gebrauch der gesunden Vernunft, weil sie verlangt, daß nicht die Gesetze der Bewegung nach dem Maße der Zeit, sondern die Zeit selbst, was ihre Natur angeht, durch das an der Bewegung oder irgend einer Reihe innerer Veränderungen Beobachtete bestimmt werde, womit alle Gewißheit der Regeln völlig aufgehoben wird. Daß wir aber die Größe einer Zeit nur *in concreto*, nämlich entweder an der Bewegung oder an einer Gedankenreihe abschätzen können, das rührt daher, daß der Begriff der Zeit nur auf einem inneren Gesetz des Geistes beruht und keine angeborene Anschauung ist, und deshalb nur mit Hilfe der Sinne jener Akt des seine Empfindungen ordnenden Geistes hervorgerufen wird. Jeder Versuch, den Begriff der Zeit mit Hilfe der Vernunft anderswoher abzuleiten und zu erklären, ist so vergeblich, daß sogar der Satz des Widerspruchs ihn voraussetzt und als seine Bedingung zugrunde legt. Denn A und Nicht-A widersprechen sich nur, wenn sie zugleich (d. h. in derselben Zeit) an demselben Dinge vorgestellt werden; nacheinander aber (zu verschiedenen Zeiten) können sie dem gleichen Dinge zukommen. Deshalb ist die Möglichkeit der Veränderungen nur in der Zeit vorstellbar, und die Zeit wird nicht durch die Veränderungen vorstellbar, sondern umgekehrt.

6. Obgleich nun die Zeit, an sich und absolut gesetzt, eine Einbildung (*ens imaginarium*) ist, so ist sie doch, insoweit sie zu dem unveränderlichen Gesetz der Sinnendinge als solcher gehört, ein höchst wahrer Begriff und die über alle möglichen Gegenstände der Sinne ins Unbegrenzte sich erstreckende Bedingung anschaulicher Vorstellung. Denn da das Gleichzeitige als solches den Sinnen nur mit Hilfe der Zeit geboten werden kann, und Veränderungen nur durch die Zeit denkbar sind, so ist

---

Ausdehnung, insofern sie gleichsam von demselben Zeitpunkte abhängen. Denn wenn man die Zeit durch eine ins Unendliche fortgezogene Linie darstellt und das in jedem beliebigen Zeitpunkt Gleichzeitige durch Querlinien, so wird die so erzeugte Oberfläche die Erscheinungswelt darstellen, sowohl inbezug auf die Substanz wie auf die Akzidenzen.

klar, daß dieser Begriff die allgemeine Form der Erscheinungen enthält, und daß deshalb alle in der Welt zu beobachtenden Ereignisse, alle Bewegungen und aller innere Wechsel notwendig mit den von der Zeit geltenden ersten Grundsätzen (Axiomen), die ich zum Teil schon dargelegt habe, übereinstimmen muß: weil sie *nur unter diesen Bedingungen Gegenstände der Sinne sein und einander beigeordnet werden* können. Es ist deshalb verkehrt, gegen die ersten Postulate der reinen Zeit, z. B. die Stetigkeit, die Vernunft bewaffnen zu wollen, da sie aus Gesetzen hervorgehen, über die hinaus es nichts Früheres und Älteres gibt, und da die Vernunft selbst, wenn sie von dem Satze des Widerspruchs Gebrauch macht, der Stütze dieses Begriffes nicht entbehren kann; so sehr ist er ihr angestammt und ursprünglich.

7. Die Zeit ist also das unbedingt erste *formale Prinzip der sinnlichen Welt*. Denn alles irgendwie Wahrnehmbare kann nur gedacht werden als entweder zugleich oder nacheinander gesetzt; also in dem Zuge der einzigen Zeit gleichsam eingewickelt und an bestimmter Stelle sich aufeinander beziehend, sodaß durch diesen primären Begriff alles Sinnlichen notwendig das formale Ganze entsteht, was kein Teil eines anderen ist, d. h. die *Welt der Erscheinungen*.

§ 15.

Von dem Raum.

A. *Die Vorstellung des Raumes wird nicht von äußeren Empfindungen abstrahiert*. Denn ich kann etwas als außer mir befindlich nur vorstellen, wenn ich es mir an einem von meinem eigenen Standort verschiedenen Orte vorstelle, und ebenso Dinge außereinander nur, wenn ich sie an verschiedene Orte des Raumes verlege. Die Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen als solcher *setzt* also die Vorstellung des Raumes *voraus* und *erzeugt* sie nicht; sowie auch das in dem Raum Befindliche die Sinne affiziert, während der Raum selbst aus den Sinnen nicht geschöpft werden kann.

B. *Die Vorstellung des Raumes ist eine Einzelvorstellung*, *welche alles in sich* begreift, kein abstrakter und allgemeiner Begriff, der es *unter*

sich befaßt. Denn, was man *mehrere Räume* nennt, sind nur Teile des nämlichen unermeßlichen Raumes, die durch eine bestimmte Lage sich aufeinander beziehen, und man kann sich keinen Kubikfuß anders vorstellen als durch den ihn umgebenden Raum nach allen Seiten hin begrenzt.

C. *Die Vorstellung des Raumes ist deshalb eine reine Anschauung*; da sie eine Einzelvorstellung ist, nicht aus Empfindungen zusammengewürfelt, sondern die Grundform aller äußeren Empfindung.

Es ist leicht, diese reine Anschauung in den Axiomen der Geometrie und bei jeder verstandesmäßigen Konstruktion von Postulaten oder auch Aufgaben zu bemerken. Denn daß es im Raum nur drei Dimensionen gibt, daß zwischen zwei Punkten nur *eine* gerade Linie möglich, die Beschreibung eines Kreises mit einer gegebenen geraden Linie von einem Punkte einer Ebene aus usw. kann nicht aus einem etwaigen allgemeinen Begriffe des Raumes abgeleitet, sondern nur in ihm selbst wie an einem konkreten Dinge *wahrgenommen* werden. Was in einem gegebenen Raum nach der einen und was nach der anderen Seite zu liegt, kann durch keine Schärfe des Verstandes begrifflich beschrieben oder auf Verstandesmerkmale zurückgeführt werden. Da sonach bei festen, vollkommen ähnlichen und gleichen, aber unkongruenten Körpern, wozu die rechte und linke Hand (soweit man sie bloß der Ausdehnung nach vorstellt), oder die sphärischen Dreiecke aus zwei entgegengesetzten Halbkugeln gehören, eine Verschiedenheit besteht, welche es unmöglich macht, daß die Grenzen der Ausdehnung zusammenfallen, obgleich sie in allem, was sich durch Merkmale sagen läßt, die dem Verstand mittelst der Sprache verständlich sind, einander vertreten können: so ergibt sich, daß hier die Verschiedenheit, nämlich die Inkongruenz, nur durch eine reine Anschauung bezeichnet werden kann. Deshalb bedient sich die Geometrie nicht bloß unzweifelhafter und begrifflicher Grundsätze, sondern auch solcher, die unter die geistige Anschauung fallen, und die *Gewißheit* der Beweise (welche in der Klarheit einer bestimmten Erkenntnis besteht, soweit sie dem Sinnlichen sich nähert) ist in ihr nicht allein die größte, sondern auch die einzige, die es in den reinen Wissenschaften gibt, und sie bildet das *Muster* und

Mittel aller Gewißheit in den anderen. Denn da die Geometrie die Verhältnisse des Raumes betrachtet, dessen Begriff die Form aller sinnlichen Anschauung selbst in sich enthält, so kann in den Wahrnehmungen des äußeren Sinnes nur vermittelst der Anschauung, mit deren Betrachtung diese Wissenschaft sich beschäftigt, etwas klar und deutlich sein. Übrigens beweist die Geometrie ihre allgemeinen Sätze nicht dadurch, daß sie ihren Gegenstand vermittelst eines allgemeinen Begriffs denkt, wie es bei den Vernunfterkenntnissen geschieht, sondern indem sie ihn vermittelst einer einzelnen Anschauung vor Augen stellt, wie es bei dem Wahrnehmbaren geschieht.*)

D. Der Raum ist nichts Objektives und Reales, weder eine Substanz noch ein Akzidenz noch ein Verhältnis, sondern etwas Subjektives und Ideales, was aus der Natur des Geistes nach einem festen Gesetz hervorgeht, gleichsam ein Schema, um alles überhaupt äußerlich Wahrgenommene zu ordnen. Die Verteidiger der Realität des Raumes stellen sich ihn entweder als für sich bestehend (absolut) und als das unermeßliche Behältnis aller möglichen Dinge vor, eine Ansicht, die neben den Engländern den meisten Mathematikern zusagt; oder sie behaupten, er sei das Verhältnis der bestehenden Dinge selbst, das mit Beseitigung der Dinge gänzlich verschwinde und nur an Wirklichem denkbar sei, wie nach Leibniz die meisten von unseren Landsleuten annehmen. Was jene erste leere Erdichtung der Vernunft angeht, so gehört sie, da sie unendliche wirkliche Verhältnisse ohne irgendwelche aufeinander bezogene Dinge sich erdenkt, in das Fabelreich. Allein die Anhänger

---

*) Daß der Raum notwendig als eine stetige Größe vorgestellt werden muß, lasse ich, da es leicht zu beweisen, hier beiseite. Daher kommt es aber, daß das Einfache im Raum kein Teil, sondern nur eine Grenze ist. Grenze aber ist überhaupt bei einer stetigen Größe das, was den Grund der Schranken enthält. Ein Raum, der nicht die Grenze eines anderen ist, ist erfüllt (solid). Die Grenze des Soliden ist die Oberfläche, die der Oberfläche die Linie, die der Linie der Punkt. Deshalb gibt es drei Arten von Grenzen im Raum, wie es drei Dimensionen gibt. Zwei von diesen Grenzen (die Oberfläche und die Linie) sind selbst Räume. Der Begriff der Grenze geht auf keine andere Größe als auf Raum oder Zeit.

der letzteren Ansicht befinden sich in einem weit schlimmeren Irrtum. Denn während jene nur gewissen Vernunft- oder auf die Gedankendinge bezüglichen Begriffen, die überdies zu den dunkelsten gehören, wie z. B. die Frage nach der Geisterwelt, nach der Allgegenwart usw., ein Hindernis bereiten: so geraten diese mit den Erscheinungen selbst und mit dem zuverlässigsten Dolmetscher aller Erscheinungen, der Geometrie, in offenen Widerspruch. Denn abgesehen von dem offenbaren Zirkel in ihrer Definition des Raumes, in den sie sich unvermeidlich verwickeln, stoßen sie die Geometrie von der höchsten Stufe der Gewißheit und schleudern sie in die Klasse der Wissenschaften zurück, deren Grundlagen aus der Erfahrung entlehnt sind. Denn wenn alle Eigenschaften des Raumes nur durch die Erfahrung aus äußeren Verhältnissen entlehnt sind, so wohnt den geometrischen Axiomen nur eine vergleichsweise Allgemeinheit bei, wie sie durch Induktion erlangt wird, d. i. eine, die nicht weiter geht als die Beobachtung, keine Notwendigkeit als die nach den festgestellten Gesetzen der Natur und nur eine nach Belieben erdichtete Präzision; und man kann dann, wie bei den Erfahrungswissenschaften, hoffen, an dem Raume dereinst noch andere ursprüngliche Eigenschaften zu entdecken, vielleicht auch, daß er zweilinig oder geradlinig ist.

E. Obgleich die *Vorstellung des Raumes* als eines objektiven und realen Wesens oder einer solchen Eigenschaft nur eingebildet ist, so ist er nichtsdestoweniger doch *inbezug auf alle Sinnendinge* nicht allein *von der höchsten Wahrheit*, sondern auch die Grundlage aller Wahrheit in der äußeren Wahrnehmung. Denn die Dinge können den Sinnen unter irgendeiner Gestalt erscheinen nur vermittelst einer Kraft der Seele, welche alle Empfindungen nach einem festen und ihrer Natur eingepflanzten Gesetze ordnet. Da nun den Sinnen durchaus nichts gegeben werden kann, was nicht den ursprünglichen Axiomen des Raumes und ihren Folgesätzen (nach der Lehre der Geometrie) entspricht, so wird es, obgleich deren Prinzip nur ein subjektives ist, doch mit diesen Grundsätzen notwendigerweise übereinstimmen, weil es nur soweit mit sich selbst übereinstimmt, und die Gesetze der Sinnlichkeit werden die Gesetze der Natur sein, *soweit sie in die Sinne fallen kann*. Daher ist die Natur den Sätzen

der Geometrie vollkommen unterworfen, in Hinsicht auf alle dort bewiesenen Beschaffenheiten des Raumes, nicht nach einer ersonnenen, sondern einer anschaulich gegebenen Hypothese, gleich als einer subjektiven Bedingung aller Erscheinungen, durch die sich jemals die Natur den Sinnen offenbaren kann. Wäre nicht die Raumvorstellung ursprünglich durch die Natur des Geistes gegeben (sodaß der, welcher sich bemühte, irgend welche anderen Verhältnisse als die der Raum vorschreibt, sich auszudenken, seine Mühe verschwendet, weil er diesen selben Begriff zur Stütze seiner Erdichtung zu benutzen gezwungen ist): so würde der Gebrauch der Geometrie in der Naturwissenschaft nur sehr unsicher sein; denn es bliebe zweifelhaft, ob eben dieser aus der Erfahrung entlehnte Begriff auch mit der Natur genügend übereinstimme; indem man vielleicht die Bestimmungen, aus denen er abstrahiert war, nicht anerkännte, wie es manchen auch wirklich in den Sinn gekommen ist. Der Raum ist also das unbedingt erste formale Prinzip der sinnlichen Welt, nicht bloß deshalb, weil nur durch seinen Begriff die Gegenstände des Weltalls Erscheinungen sein können, sondern hauptsächlich deshalb, weil er seinem Wesen nach nur ein einziger ist, der überhaupt alles äußerlich Wahrnehmbare umfaßt, mithin das Prinzip des Allumfassenden (*Universitas*), d. h. eines Ganzen bildet, das nicht wieder Teil eines anderen sein kann.

Folgerung.

Da haben wir also zwei Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis, nicht allgemeine Begriffe, wie bei der Vernunfterkenntnis, sondern einzelne, aber gleichwohl reine Anschauungen; in denen nicht, wie die Gesetze des Verstandes es erfordern, die Teile und zwar namentlich die einfachen den Grund der Möglichkeit des Zusammengesetzten enthalten, sondern wo nach dem Muster der sinnlichen Anschauung das Unendliche den Grund jedes denkbaren und zuletzt einfachen Teiles oder vielmehr der Grenze enthält. Denn nur wenn der unendliche Raum oder die unendliche Zeit gegeben ist, kann durch Beschränkung jedweder bestimmte Raum oder Zeit angegeben werden, und weder der Punkt noch der Augenblick kann für sich gedacht, sondern sie

können nur an einem schon gegebenen Raum oder Zeit als deren Grenzen vorgestellt werden. Deshalb liegen alle ursprünglichen Beschaffenheiten dieser Begriffe außerhalb der Schranken der Vernunft und können darum in keiner Weise durch bloßes Denken entwickelt werden. Trotzdem sind sie die Unterlagen des Verstandes, welcher aus ursprünglich anschaulich Gegebenem nach logischen Gesetzen die Folgen ableitet, und zwar mit der größtmöglichen Gewißheit. Von diesen Begriffen trifft der eine eigentlich die Anschauung des Gegenstandes, der andere den Zustand, insbesondere den der Vorstellungen. Deshalb wird auch der Raum als das Vorbild für den Begriff der Zeit benutzt, indem man sie als eine Linie vorstellt und ihre Grenzen (die Augenblicke) durch Punkte. Die Zeit aber nähert sich mehr einem allgemeinen und Vernunftbegriffe, indem sie in ihren Beziehungen überhaupt alles zusammenfaßt, auch den Raum selbst und außerdem die Akzidenzen, die in den Verhältnissen des Raumes nicht enthalten sind, wie die Vorstellungen der Seele. Außerdem aber gibt die Zeit der Vernunft zwar keine Gesetze, aber setzt doch wichtige Bedingungen fest, mit deren Unterstützung der Geist seine Begriffe nach den Gesetzen der Vernunft vergleichen kann. So kann ich über das Unmögliche nur urteilen, wenn ich demselben Subjekte zu derselben Zeit die Prädikate A und Nicht-A beilege. Und hauptsächlich bedarf, wenn wir unseren Geist der Erfahrung zuwenden, die Beziehung von Ursache und Wirkung, wenigstens bei den äußeren Gegenständen, der Verhältnisse des Raumes; bei allen aber, äußeren wie inneren, kann der Verstand nur mit Hilfe der Zeitbeziehung sich belehren, was das Frühere und was das Spätere, d. h. das Bewirkte ist. Und sogar die Größe des Raumes selbst kann man nicht verständlich machen, wenn man ihn nicht auf ein Maß als Einheit bezieht und mittelst der Zahl darstellt, die selbst nichts anderes als eine Vielheit bedeutet, die durch Zählen, d. h. durch allmähliche Hinzufügung des einen zu dem anderen innerhalb einer gegebenen Zeit, deutlich erkannt wird.

Endlich erhebt sich gleichsam von selbst in jedem die Frage, ob beide Begriffe angeboren oder erworben seien. Das letztere scheint zwar durch die Beweisführung

bereits widerlegt; allein auch das erstere darf nicht so ohne weiteres zugelassen werden, weil es der Philosophie der Faulen den Weg bahnt, die jede weitere Untersuchung durch Berufung auf eine erste Ursache für überflüssig erklärt. Indes sind beide Begriffe unzweifelhaft erworben, freilich nicht von der Empfindung der Gegenstände[a]) abstrahiert (denn die Empfindung gibt nur den Stoff, nicht die Form der menschlichen Erkenntnis), sondern von der Tätigkeit der Seele selbst, welche nach ewigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet, als eine unwandelbare Grundform, die deshalb auf dem Wege der Anschauung zu erkennen ist. Denn die Empfindungen erwecken diese Tätigkeit des Geistes, aber sie beeinflussen nicht die Anschauung, und angeboren ist hier nur das Gesetz der Seele, nach dem sie das infolge der Gegenwart des Gegenstandes von ihr Empfundene in bestimmter Weise verbindet.

Vierter Abschnitt.

Das Prinzip der Form der Verstandeswelt.

§ 16.

Wer den Raum und die Zeit für ein wirkliches und unbedingt notwendiges Band aller möglichen Substanzen und Zustände ansieht, hält nichts weiter für erforderlich, um sie zu begreifen: da ja mehreren daseienden Dingen eine gewisse ursprüngliche Beziehung zukomme, als eine erste Bedingung möglicher Einflüsse und ein Prinzip der wesentlichen Form des Weltalls. Da nach ihrer Meinung alle daseienden Dinge notwendig irgendwo sind, so scheint es ihnen überflüssig zu untersuchen, weshalb sie einander gewissermaßen zur Verfügung stehen, weil dies durch die Allgemeinheit des allumfassenden Raumes von selbst bestimmt werde. Allein abgesehen davon, daß dieser Begriff, wie schon dargetan, mehr die sinnlichen Gesetze des Subjekts als die Bedingungen der Gegenstände selbst angeht, so bezeichnet er, wenn man ihn auch noch so sehr mit Realität ausstattet, doch nur die anschaulich gegebene

---

a) oder: „von den Gegenständen der Sinne“? (nach Adickes' Conjectur: „sensuum objectis“).

Möglichkeit einer allgemeinen Beiordnung, und die nur von dem Verstande lösbare Frage bleibt trotzdem unberührt: Auf welchem Prinzip denn eben dies Verhältnis aller Substanzen beruht, das, anschaulich aufgefaßt, Raum genannt wird? Darin steckt also der Kernpunkt der Frage über das Prinzip der Form der Verstandeswelt, daß sich daraus ergeben soll: wie es möglich ist, daß mehrere Substanzen in gegenseitiger Wechselwirkung stehen und auf diese Weise zu demselben Ganzen gehören, welches die Welt heißt? Die Welt aber betrachten wir hier nicht in bezug auf ihren Stoff, d. i. die Natur der Substanzen, aus denen sie besteht, ob sie körperlich oder unkörperlich sind, sondern in bezug auf die Form, d. i. wie denn überhaupt unter mehreren eine Verbindung, und unter allen die Einheit eines Ganzen (*Totalität*) stattfindet?

§ 17.

Wenn mehrere Substanzen gegeben sind, so folgt das Prinzip ihrer möglichen Wechselwirkung untereinander nicht aus ihrem bloßen Dasein, sondern es ist noch etwas anderes nötig, aus dem die gegenseitigen Beziehungen begreiflich werden. Denn des bloßen Daseins wegen beziehen sie sich nicht notwendig auf etwas anderes, ausgenommen etwa auf ihre eigene Ursache; allein das Verhältnis der Wirkung zur Ursache ist nicht Wechselwirkung, sondern Abhängigkeit. Stehen sie also in Wechselwirkung mit anderen, so bedarf es eines besonderen Grundes, der dies genau bestimmt.

Und hierin besteht gerade das πρῶτον ψεῦδος [die erste Unwahrheit] des physischen Einflusses in seinem gewöhnlichen Sinne: indem ohne weiteres angenommen wird, daß die Wechselwirkung der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr bloßes Dasein genügend erkennbar seien. Es ist deshalb diese Lehre nicht sowohl ein System, als vielmehr die Vernachlässigung jedes philosophischen Systems, als wenn es bei dieser Beweisführung überflüssig wäre. Befreien wir den genannten Begriff von diesem Fehler, so haben wir eine Art der Wechselwirkung, die allein eine wirkliche (*reale*) genannt werden kann, und nach welcher das Ganze der Welt ein

wirkliches und kein ideales oder eingebildetes genannt zu werden verdient.

§ 18.

Ein Ganzes aus notwendigen Substanzen ist unmöglich. Denn da für jede ihr eigenes Dasein vollkommen feststeht, frei von aller Abhängigkeit von jeder anderen, die gar nicht auf notwendige Dinge paßt: so ist klar, daß nicht bloß die Wechselwirkung der Substanzen (d. h. die gegenseitige Abhängigkeit ihres Zustandes) aus ihrem Dasein nicht folgt, sondern daß sie ihnen, als notwendigen Dingen, überhaupt nicht zukommen kann.

§ 19.

Das Ganze der Substanzen ist deshalb nur ein Ganzes von zufälligen Dingen, und die Welt besteht vermöge ihrer Wesenheit aus lauter Zufälligem. Überdies ist jede Substanz, im Zusammenhang mit der Welt, nur wie die Ursache zu ihrer Wirkung notwendig; mithin nicht wie ein Teil mit seinen Ergänzungsstücken zu einem Ganzen (da die Verbindung zusammengehöriger Teile von gegenseitiger Abhängigkeit zeugt, die auf ein notwendiges Wesen nicht zutrifft). Deshalb ist die Ursache der Welt ein außerweltliches Wesen, und es gibt keine Weltseele, und seine Gegenwart in der Welt ist keine örtliche, sondern eine virtuelle.

§ 20.

Die Substanzen der Welt sind Wesen, die von einem Anderen herrühren; aber nicht von verschiedenen, sondern alle von Einem. Denn, gesetzt sie wären von mehreren notwendigen Wesen veranlaßt, so ständen die Wirkungen, deren Ursachen jeder Beziehung zueinander fremd wären, nicht in Wechselwirkung. Demnach ist die **Einheit** in der Verbindung der Substanzen des Weltalls eine Folge der Abhängigkeit ihrer aller von Einem. Darum zeugt die Form des Weltalls von einer Ursache der Materie, und die einzige Ursache für alle ist die Ursache ihrer Allheit; und der Baumeister der Welt ist zugleich ihr Schöpfer.

§ 21.

Wenn es mehrere erste und notwendige Ursachen samt ihren Wirkungen gäbe, so wären ihre Werke *Welten*, nicht *eine Welt*, weil sie in keiner Weise zu dem nämlichen Ganzen verbunden wären; und umgekehrt: wenn es mehrere wirkliche Welten außerhalb voneinander gäbe, so bestehen mehrere erste und notwendige Ursachen, jedoch in der Weise, daß weder eine Welt mit der anderen noch die Ursache der einen mit der von einer anderen verursachten Welt in Wechselwirkung steht.

Mehrere wirkliche außereinander befindliche Welten sind daher *nicht vermöge ihres bloßen Begriffes unmöglich* (wie Wolf aus dem Begriff der Zusammenfassung oder Menge fälschlich schloß, von dem er glaubte, daß er zu einem Ganzen als solchem hinreiche), sondern allein unter der Bedingung, *daß nur eine einzige notwendige Ursache für alle besteht.* Werden aber mehrere angenommen, *so wird es auch mehrere* im strengsten metaphysischen Sinne *außereinander mögliche Welten geben.*

§ 22.

Sowie der Schluß von der gegebenen Welt auf die einzige Ursache aller ihrer Teile gilt, so könnte auch umgekehrt der Schluß gelten von der gegebenen für allen gemeinsamen Ursache auf ihre Verbindung untereinander, also auf die Gestalt der Welt (obgleich ich gestehe, daß mir dieser Schluß nicht ebenso klar erscheint); die ursprüngliche Verbindung der Substanzen wäre dann keine zufällige, sondern *vermöge der Erhaltung* aller durch ein *gemeinsames Prinzip* notwendig, und so würde die von ihrem bloßen Dasein ausgehende Harmonie sich als in ihrer gemeinsamen Ursache nach allgemeinen Regeln begründet ergeben. Eine solche *Harmonie* nenne ich eine *allgemein* (*generaliter*) *gegründete*, während diejenige, welche nur stattfindet, soweit beliebige einzelne Zustände einer Substanz dem Zustande einer anderen angepaßt werden, eine *besonders* (*singulariter*) *gegründete Harmonie* ist. Die Wechselwirkung aus der ersteren Harmonie ist wirklich und *physisch*, die aus der letzteren ideal und *sympathetisch.* Alle Wechsel-

wirkung der Substanzen des Weltalls ist also äußerlich gegründet (durch eine gemeinsame Ursache aller), und zwar entweder allgemein gegründet durch den physischen Einfluß (in seiner berichtigten Bedeutung) oder besonders ihren eigenen Zuständen angepaßt. Letztere aber ist entweder vermittelt der ersten Begründung einer jeden Substanz ursprünglich gegründet oder bei Gelegenheit einer beliebigen Veränderung eingefügt; jene heißt die vorherbestimmte Harmonie, diese der Okkasionalismus. Wenn daher infolge der Erhaltung aller Substanzen durch eine einzige die Verbindung aller, durch die sie eine Einheit bilden, notwendig wäre, so würde eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen durch den physischen Einfluß stattfinden, und die Welt dann ein wirkliches Ganze sein; wo nicht, so wird die Wechselwirkung nur sympathetisch (d. h. eine Harmonie ohne wahre Wechselwirkung) und die Welt nur ein ideales Ganze sein. Für mich ist das erstere, wenn auch nicht bewiesen, so doch auch aus anderen Gründen vollkommen ersichtlich.

Anmerkung.

Wenn es gestattet wäre, den Fuß ein wenig über die Grenzen der apodiktischen Gewißheit, die der Metaphysik geziemt, zu setzen, so wäre es der Mühe wert, einiges zu untersuchen, was nicht allein die Gesetze der sinnlichen Anschauung, sondern auch die Ursachen betrifft, die nur durch den Verstand erkannt werden können. Der menschliche Geist wird nämlich von den äußeren Dingen nur soweit affiziert, und die Welt steht seinem Anblick nur soweit unbegrenzt offen, als er selbst mit allen anderen Dingen von derselben Kraft eines Einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt er das Äußere nur durch die Gegenwart der nämlichen gemeinsamen erhaltenden Ursache wahr; darum kann der Raum, weil er die allgemeine und notwendige, sinnlich erkannte Bedingung der Mitgegenwart aller Dinge ist, die **Allgegenwart in der Erscheinung** (*omnipraesentia phaenomenon*) genannt werden. (Denn die Ursache des Weltalls ist allen und jeden nicht deswegen gegenwärtig, weil sie sich an deren Örtern befindet, sondern es gibt Örter, d. h. mögliche Verhältnisse der Substanzen, weil

sie allen aufs innigste gegenwärtig ist.) Da ferner die Möglichkeit aller Veränderungen und Folgen, deren Prinzip, soweit es sinnlich erkannt wird, in dem Begriffe der Zeit enthalten ist, die Beharrlichkeit des Subjekts voraussetzt, dessen entgegengesetzte Zustände einander folgen, dasjenige aber, dessen Zustände fließend sind, nicht beharrt, wenn es nicht von einem anderen erhalten wird: so ist der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen,*) in dem alle Dinge sind und beharren, die *Ewigkeit* der gemeinsamen *Ursache in der Erscheinung*. Indes scheint es ratsamer, sich an der Küste der bei der Mittelmäßigkeit unseres Geistes uns erreichbaren Erkenntnisse zu halten, als sich auf die hohe See derartiger mystischer Erforschungen hinauszuwagen, wie *Malebranche* es tat, dessen Ansicht von der hier vorgetragenen nicht weit abliegt: daß *wir nämlich alles in Gott schauten*.

Fünfter Abschnitt.

Von der Methode in betreff des Sinnlichen und des durch den Verstand Erkennbaren in der Metaphysik.

§ 23.

In allen Wissenschaften, deren Grundsätze entweder durch die sinnliche Anschauung (Erfahrung) oder durch die zwar sinnliche, aber reine Anschauung (der Begriffe des Raumes, der Zeit und der Zahl) anschaulich gegeben werden, d. i. in der Naturwissenschaft und Mathematik, *gibt der Gebrauch die Methode*. Durch Versuchen und Erfinden wird, nachdem die Wissenschaft zu einigem Umfang und kunstgerechter Form gelangt ist, der Weg und die Weise klar, die man einzuschlagen hat, damit sie vollständig werde und nach Austilgung der Flecken, die sowohl in Irrtümern als wie in verworrenen Gedanken bestehen, reiner

*) Die Momente der Zeit scheinen sich nicht zu folgen, weil auf diese Weise noch eine andere Zeit für die Folge der Momente vorausgesetzt werden müßte; vielmehr scheint das Wirkliche vermittelst der sinnlichen Anschauung wie vermittelst einer stetigen Reihe von Momenten herabzusteigen.

erglänze; ebenso wie die Grammatik erst nach einem ausgedehnteren Gebrauch der Rede, die Schreibart nach geschmackvollen Beispielen von Gedichten oder Reden für Regeln und Theorie einen Anhaltspunkt geboten haben. Dagegen ist der Gebrauch des Verstandes in solchen Wissenschaften, deren ursprüngliche Begriffe sowohl als Grundsätze durch die sinnliche Anschauung gegeben werden, nur ein logischer, d. i. ein solcher, durch den wir nur die Erkenntnisse in Beziehung auf das Ganze gemäß dem Satze des Widerspruchs einander unterordnen, und zwar die Erscheinungen den allgemeineren Erscheinungen und die Folgesätze der reinen Anschauung den anschaulichen Axiomen. Allein in der reinen Philosophie, wozu die Metaphysik gehört, in der der Gebrauch des Verstandes in bezug auf die Prinzipien ein realer ist, d. h. wo die ursprünglichen Begriffe der Dinge und Verhältnisse und die Grundsätze selbst durch den reinen Verstand selbst ursprünglich gegeben werden, und, da sie keine Anschauungen sind, der Irrtum nicht immer vermieden werden kann, geht die Methode aller Wissenschaft voraus, und alles, was vor der genauen Prüfung und sicheren Feststellung ihrer Vorschriften versucht wird, erscheint als ein voreiliges Denken und muß unter die leeren Tändeleien des Verstandes verwiesen werden. Denn da der rechte Gebrauch der Vernunft hier die Grundsätze selbst feststellt, und sowohl die Gegenstände als die in bezug auf sie aufzustellenden Grundsätze allein durch ihre eigene Natur zuerst bekannt werden, so ist die Darlegung der Gesetze der reinen Vernunft auch die Erzeugung der Wissenschaft selbst, und ihre Unterscheidung von untergeschobenen Gesetzen das Kennzeichen der Wahrheit. Da nun die Methode dieser Wissenschaft heutzutage nur insoweit bekannt ist, als die Logik eine solche für alle Wissenschaften samt und sonders aufstellt, dagegen eine dem besonderen Geist der Metaphysik entsprechende ganz unbekannt ist, so kann es nicht auffallen, wenn die dieser Methode Beflissenen ihren Stein des Sisyphus in Ewigkeit wälzen und kaum von der Stelle gekommen zu sein scheinen. Ich habe nun zwar weder die Absicht noch den Raum dazu, über eine so bedeutende und weitreichende Frage mich ausführlicher auszulassen; allein etwas, was einen nicht verächtlichen Teil dieser Methode ausmacht, möchte

ich doch in Kürze erörtern, nämlich die ansteckende Berührung (*contagium*) der sinnlichen Erkenntnis mit derjenigen des Verstandes, wie sie nicht bloß den Unvorsichtigen bei Anwendung der Grundsätze begegnet, sondern selbst verkehrte Grundsätze unter dem Schein selbstverständlicher Wahrheiten erdichtet.

§ 24.

Die ganze Methode der Metaphysik in betreff des Sinnlichen und des durch den Verstand Erkannten läuft vor allem auf den Satz hinaus: Man verhüte sorgfältig, daß die der sinnlichen Erkenntnis eigentümlichen Prinzipien ihre Grenzen überschreiten und die Verstandeserkenntnisse affizieren. Denn da das Prädikat in jedem verstandesmäßig ausgedrückten Urteile die Bedingung ist, ohne welche das Subjekt nicht denkbar sein soll, und mithin das Prädikat ein Prinzip des Erkennens ist: so wird es, wenn der Begriff ein sinnlicher Begriff ist, nur die Bedingung einer möglichen sinnlichen Erkenntnis sein und wird deshalb vorzüglich zu dem Subjekt des Urteils passen, dessen Begriff ebenfalls ein sinnlicher ist. Wird es aber mit einem Verstandesbegriff verbunden, so wird ein solches Urteil nur nach subjektiven Gesetzen gültig sein und kann deshalb von dem Verstandesbegriff selbst nicht ausgesagt und als ein objektives behauptet werden; sondern nur als die Bedingung, ohne welche eine sinnliche Erkenntnis des gegebenen Begriffes nicht stattfindet.*) Da nun das Blendwerk des Verstandes, das in

*) Dieses Kennzeichen ist leicht und fruchtbar anzuwenden bei der Unterscheidung der Grundsätze, welche nur Gesetze der sinnlichen Erkenntnis aussprechen, von solchen, die außerdem etwas von den Gegenständen selbst aussagen. Denn, wenn das Prädikat ein Verstandesbegriff ist, so bezeichnet die Beziehung auf das Subjekt des Urteils, mag es auch noch so sinnlich vorgestellt sein, immer ein Merkmal, welches dem Gegenstande selbst zukommt. Ist aber das Prädikat ein sinnlicher Begriff, so wird es, weil die Gesetze der sinnlichen Erkenntnis nicht die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selbst sind, von dem verstandesmäßig gedachten Subjekt des Urteils nicht gelten und deshalb nicht objektiv ausgesagt werden. So kann in dem allgemein gebräuchlichen Satze: Alles, was

der Zustutzung eines sinnlichen Begriffes zu einem Verstandesbegriffe liegt, ein *Fehler der Erschleichung* (nach Analogie der gebräuchlichen Bedeutung des Wortes) genannt werden kann, so wird die Verwechslung der Verstandes- und sinnlichen Begriffe zum *metaphysischen Fehler der Erschleichung* (einer verstandesmäßig gemachten Erscheinung, wenn der barbarische Ausdruck erlaubt ist), und deshalb nenne ich einen solchen *Bastardsatz*, der das Sinnliche als dem Verstandesbegriff notwendig anhängend ausgibt, einen *erschlichenen Grundsatz*. Aus solchen unechten Grundsätzen sind die den Verstand irreführenden Prinzipien hervorgegangen, welche in der ganzen Metaphysik aufs schlimmste gehaust haben. Ich muß indes tiefer auf diese Frage eingehen, damit wir ein schnell und leicht erkennbares Kennzeichen dieser Urteile und gleichsam einen Probierstein erlangen, durch den wir sie von den echten unterscheiden können; und zugleich, falls sie etwa dem Verstand hartnäckig anhangen sollten, eine Art Probierkunst, mit deren Hilfe eine unparteiische Abschätzung möglich ist, wieviel zu den sinnlichen, wieviel zu den Verstandesbegriffen gehört.

§ 25.

Hier haben wir nun ein solches **Reduktionsprinzip** jedes erschlichenen Satzes: *Wenn von einem beliebigen Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt wird, was zu den Beziehungen* **von Raum und Zeit** *gehört: so darf es nicht objektiv ausgesagt werden und bezeichnet nur die Bedingung, ohne welche der gegebene Begriff nicht sinnlich erkennbar ist.* Daß ein derartiger Satz unecht und, wenn nicht falsch, so doch aufs Geratewohl und auf Widerruf aufgestellt ist, geht daraus hervor, daß das Subjekt des Urteils, wenn es

---

existiert, ist irgendwo, das Prädikat, weil es Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis betrifft, von dem Subjekt des Urteils, nämlich von jedem beliebigen *Seienden* nicht allgemein ausgesagt werden; also ist eine Formel, die dies objektiv behauptet, falsch. Wird aber der Satz umgekehrt, sodaß das Prädikat ein Verstandesbegriff wird, so wird sie sich als durchaus wahr herausstellen, z. B.: alles, was irgendwo ist, existiert.

verstandesmäßig aufgefaßt wird, den Gegenstand betrifft, das Prädikat aber, weil es räumlich-zeitliche Bestimmungen enthält, nur zu den Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis der Menschen gehört, welche nicht notwendig jeder Erkenntnis des nämlichen Gegenstandes anhängt und deshalb von dem gegebenen Verstandesbegriff nicht allgemein ausgesagt werden kann. Daß aber der Verstand diesem Fehler der Verwechslung so leicht verfällt, das kommt daher, daß er mit Hilfe einer anderen durchaus wahren Regel getäuscht wird. Denn wir nehmen mit Recht an: *Was nicht durch eine Anschauung erkannt werden kann, ist überhaupt undenkbar* und daher unmöglich. Weil wir aber eine andere Anschauung als eine solche gemäß der Form von Raum und Zeit trotz aller Geistesanstrengung nicht einmal erdichten können, so kommt es: daß wir jede an diese Gesetze nicht gebundene Anschauung überhaupt für unmöglich halten (wobei wir die reine, intellektuale und von den Gesetzen der Sinne befreite Anschauung, wie die göttliche ist, die *Plato* die Idee nennt, übergehen) und deshalb alles Mögliche den sinnlichen Grundsätzen von Raum und Zeit unterwerfen.

§ 26.

Alle Blendwerke aber der sinnlichen Erkenntnisse unter der Gestalt von Verstandesbegriffen, aus denen die erschlichenen Axiome hervorgehen, lassen sich auf drei Arten zurückführen, deren allgemeine Formeln hier folgen:

1) Die nämliche sinnliche Bedingung, unter der allein die *Anschauung* des Gegenstandes möglich ist, ist die Bedingung der *Möglichkeit des Gegenstandes* selbst.

2) Die nämliche sinnliche Bedingung, unter der allein *Gegebenes miteinander verglichen werden kann, um einen Verstandesbegriff von dem Gegenstande zu bilden,* ist auch die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst.

3) Die nämliche sinnliche Bedingung, unter der die *Unterordnung* irgend eines vorkommenden *Gegenstandes unter einen gegebenen Verstandesbegriff* allein möglich ist, ist auch die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst.

§ 27.

Der erschlichene Grundsatz der *ersten* Klasse lautet: *Was existiert, ist irgendwo und irgendwann.* *) Mittelst dieses verkehrten Grundsatzes aber werden alle Dinge, auch wenn sie nur durch den Verstand erkannt werden, den Bedingungen des Raumes und der Zeit in ihrem Dasein unterworfen. Deshalb werden über die Orte der unkörperlichen Substanzen (von denen es doch aus demselben Grunde keine sinnliche Anschauung und keine Vorstellung unter solcher Form gibt) in dem körperlichen Weltall, über den Sitz der Seele und anderes der Art leere Fragen aufgeworfen und, indem man das Sinnliche mit den Verstandesbegriffen, wie das Viereckige mit dem Runden, heillos vermengt, so trifft es sich meist, daß es aussieht, als ob der eine der Streitenden den Bock melkt und der andere das Sieb unterhält. Es ist aber die Gegenwart des Unkörperlichen in der körperlichen Welt eine virtuelle und keine örtliche (wenngleich sie uneigentlich so genannt wird); der Raum aber enthält die Bedingungen der möglichen wechselseitigen Wirksamkeiten nur für den Stoff; dagegen ist der menschlichen Erkenntnis das ganz entzogen, was für die unkörperlichen Substanzen die äußeren Verhältnisse der Kräfte sowohl untereinander als zu den Körpern bestimmt, wie auch der scharfsinnige *Euler*, im übrigen ein großer Erforscher und Kenner der Erscheinungen, in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin fein bemerkt hat.[a]) Sobald man nun zu dem

*) Raum und Zeit werden so vorgestellt, als ob sie alles den Sinnen irgendwie Vorkommende *in sich* faßten. Deshalb gibt es nach den Gesetzen des menschlichen Geistes keine Anschauung eines Seienden, das nicht *in Raum und Zeit* enthalten wäre. Mit diesem Vorurteil kann ein anderes verglichen werden, was eigentlich kein erschlichener Satz, sondern ein Spiel der Einbildungskraft ist, das sich in einer allgemeinen Formel so ausdrücken ließe: In allem, was existiert, ist *Raum und Zeit*, d. h. jede Substanz ist *ausgedehnt* und in stetiger *Veränderung* begriffen. Obgleich Personen von plumperem Begriffsvermögen dieser Vorstellungsart fest anhängen, so sehen sie doch selbst leicht ein: daß dies nur zu den Bestrebungen der Einbildungskraft gehört, sich die Gestalten der Dinge vorzustellen, nicht zu den Bedingungen des Daseins.

a) Der berühmte Mathematiker und Physiker *Leonhard Euler* (geb. 1707 zu Basel, von 1741—66 in Berlin, 1733—41

Begriffe eines höchsten und außerweltlichen Wesens gelangt ist, läßt sich nicht sagen, wie sehr man von diesen den Verstand umflatternden Schattenbildern zum Besten gehalten wird. Man denkt sich die Gegenwart Gottes als eine örtliche und schließt Gott in die Welt ein, als wäre er in dem unendlichen Raum zugleich mit enthalten; dabei sucht man diese seine Schranke wieder durch den Begriff einer gleichsam vorzugsweisen Örtlichkeit, d. h. einer unendlichen, auszugleichen. Allein es ist unbedingt unmöglich, an mehreren Orten zugleich zu sein, weil verschiedene Orte außereinander sind, mithin das an mehreren Orten Befindliche außerhalb seiner selbst sein müßte und sich selbst von außen gegenwärtig, was einen Widerspruch enthält. In bezug auf die Zeit aber verwickelt man sich in ein unentwirrbares Labyrinth, seitdem man sie nicht bloß von den Gesetzen der sinnlichen Erkenntnis losgelöst, sondern über die Grenzen der Welt hinaus auf das außerweltliche Wesen selbst, als Bedingung seines Daseins, übertragen hat. So quält man seinen Verstand mit ungereimten Fragen, z. B. warum Gott die Welt nicht viele Jahrhunderte früher geschaffen habe. Man meint leicht einzusehen, wie Gott das Gegenwärtige, d. h. das Wirkliche der Zeit, in der er ist, anschaue; aber man hält es für schwer faßbar, wie Gott das Künftige, d. h. das Wirkliche der Zeit, in der er noch nicht ist, voraussehen könne. (Als wenn das Dasein eines notwendigen Wesens alle Momente einer eingebildeten Zeit allmählich durchliefe und, nachdem es einen Teil seiner Dauer schon erschöpft habe, voraussähe, welche Ewigkeit es noch mit den gleichzeitigen Ereignissen der Welt zugleich durchleben werde.) Wenn man den Begriff der Zeit richtig erfaßt hat, so verschwindet dies alles wie ein Rauch.

§ 28.

Die Vorurteile der **zweiten** Gattung verbergen sich noch mehr, da sie den Verstand durch sinnliche Bedingungen belasten, an die der Geist gebunden ist, wenn

---

und von 1766 bis zu seinem Tode 1783 in Petersburg Mitglied der Akademie der Wissenschaften) schrieb, nebst zahlreichen gelehrten Abhandlungen, ein vortreffliches populär-wissenschaftliches Werk: *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie. 3 Bde. Petersburg 1768—72.*

er in gewissen Fällen zu dem Verstandesbegriff gelangen will. Eins davon betrifft die Erkenntnis der Größe (Quantität), das andere die der Beschaffenheit (Qualität) überhaupt. Das erstere lautet: Jede wirkliche Menge kann in Zahlen gegeben werden, deshalb ist jede Größe endlich; das letztere: Alles, was unmöglich ist, widerspricht sich. In beiden greift zwar der Begriff der Zeit nicht in den Begriff des Prädikats selbst ein und wird auch nicht für ein Merkmal des Subjekts gehalten, allein er dient doch als Mittel, um den Begriff des Prädikats zu bilden und affiziert deshalb, als eine Bedingung, den Verstandesbegriff des Subjekts, insofern man nur mit seiner Unterstützung zu dem letzteren gelangt.

Was nun den ersten Satz anlangt, so entsteht, da jede Größe und jede Reihe nur durch die sukzessive Beiordnung deutlich erkannt wird, der Verstandesbegriff der Größe und der Menge nur mit Hilfe dieses Zeitbegriffes und gelangt niemals zur Vollständigkeit, wenn die Synthesis nicht in einer endlichen Zeit beendet werden kann. Daher kommt es, daß eine unendliche Reihe von beigeordneten Dingen wegen der Schranken unseres Verstandes nicht deutlich vorgestellt werden kann und somit, infolge des Fehlers der Erschleichung, als unmöglich erscheint. Denn nach den Gesetzen des reinen Verstandes hat jede Reihe von Wirkungen ihren Ursprung (*principium*), d. h. es gibt keinen Rückgang (*regressus*) in der Reihe der Wirkungen ohne Grenze; aber nach den sinnlichen Gesetzen hat jede Reihe beigeordneter Dinge ihren angebbaren Anfang. Diese beiden Sätze, von denen der letztere die Meßbarkeit der Reihe, der erstere die Abhängigkeit des Ganzen in sich schließt, werden fälschlich für identisch gehalten. In gleicher Weise heftet sich dem Beweisgrunde des Verstandes, der darlegt, daß mit einem gegebenen substantiellen Zusammengesetzten auch die Prinzipien der Zusammensetzung gegeben seien, d. h. das Einfache, eine von der sinnlichen Erkenntnis an die Hand gegebene Unterschiebung an: daß nämlich bei einem solchen Zusammengesetzten der Rückgang in der Zusammensetzung der Teile nicht bis ins Endlose gehe, d. i. daß bei jedem Zusammengesetzten eine bestimmte Zahl der Teile gegeben ist; deren Sinn sicherlich nicht derselbe wie bei dem ersteren ist, folglich

nur aufs Geratewohl ihm untergeschoben wird. Daß also die Größe der Welt beschränkt (kein Größtes) sei, daß sie einen Ursprung ihrer selbst anerkenne, daß die Körper aus Einfachen bestehen, läßt sich unter dem völlig zuverlässigen Siegel der Vernunft erkennen. Daß aber das Weltall in bezug auf seine Masse mathematisch begrenzt, daß sein verflossenes Alter nach Maß bestimmbar, daß die Zahl der einen beliebigen Körper bildenden Einfachen beschränkt sei, das sind Sätze, die ihren Ursprung aus der Natur der sinnlichen Erkenntnis nicht verleugnen können, und die, wie weit sie auch sonst für wahr gehalten werden mögen, doch an einem unzweifelhaften Makel ihres Ursprungs leiden.

Was dagegen das andere erschlichene Axiom anlangt, so entsteht es durch eine willkürliche Umkehrung des Satzes des Widerspruchs. Es klebt aber hier dem ursprünglichen Urteil der Begriff der Zeit insoweit an, als, wenn kontradiktorisch Entgegengesetztes zu gleicher Zeit in demselben Gegenstande gegeben ist, seine Unmöglichkeit klar ist, was dann so ausgesprochen wird: Was zugleich ist und nicht ist, ist unmöglich. Da hier durch den Verstand etwas in einem Falle ausgesagt wird, der gemäß sinnlichen Gesetzen gegeben ist, so ist das Urteil vollkommen wahr und überzeugend. Kehrt man dagegen den gleichen Satz um und sagt: Alles Unmögliche ist und ist zugleich nicht, oder: es enthält einen Widerspruch, so sagt man mittelst der sinnlichen Erkenntnis etwas von einem Vernunftgegenstande allgemein aus und unterwirft so den Verstandesbegriff des Möglichen oder Unmöglichen den Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis, nämlich den Zeitbeziehungen; was zwar in Ansehung der Gesetze, an welche der menschliche Verstand gebunden ist und seine Schranke findet, ganz wahr ist, aber objektiv und allgemein in keiner Weise zugegeben werden kann. Unser Verstand nämlich bemerkt die Unmöglichkeit nur, wo er die gleichzeitige Aussage von Entgegengesetztem an dem nämlichen Gegenstande bezeichnen kann, d. h. eben nur da, wo ihm ein Widerspruch begegnet. Überall da also, wo diese Bedingung nicht vorkommt, liegt dem menschlichen Verstand kein Urteil über die Unmöglichkeit ob. Daß es aber darum für keinen Verstand zulässig und somit, was keinen Widerspruch einschließt, deshalb möglich

sei, wird irrigerweise geschlossen, indem man die subjektiven Bedingungen des Urteils für objektive hält. Daher die vielen eitlen Erfindungen von ich weiß nicht welchen, beliebig erdichteten Kräften, die frei von dem Hemmnis des Widerspruchs aus jedem spekulativen (architektonischen) oder, wenn man lieber will, zu Chimären geneigten Genie in Haufen hervorbrechen. Denn, da die Kraft nichts anderes ist als die Beziehung der Substanz A zu etwas anderem B (als Akzidenz), wie des Grundes zu dem Begründeten: so stützt sich die Möglichkeit jeder Kraft nur auf die Nichtidentität von Grund und Begründetem oder von Substanz und Akzidenz, und deshalb hängt auch die Unmöglichkeit fälschlich erdichteter Kräfte vom Widerspruch allein nicht ab. Man darf deshalb keine ursprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn sie nicht von der Erfahrung gegeben ist, und kein Scharfsinn des Verstandes kann sich ihre Möglichkeit a priori vorstellen.

§ 29.

Die erschlichenen Sätze der **dritten** Klasse gehen aus den dem Subjekt eigenen Bedingungen hervor, von wo sie aufs Geratewohl auf die Objekte übertragen werden, jedoch nicht in der Weise, daß (wie es bei denen der zweiten Klasse geschieht) der Weg zu dem Verstandesbegriff nur durch sinnlich Gegebenes offen stände, sondern, weil er nur mit ihrer Hilfe auf einen durch Erfahrung gegebenen Fall angewendet werden, d. i. erkannt werden kann, ob etwas unter einem bestimmten Verstandesbegriff enthalten ist oder nicht. Von dieser Art ist der abgedroschene Satz gewisser Schulen: Alles, was zufällig besteht, besteht irgend einmal auch nicht. Dieser erschlichene Grundsatz entspringt aus der Armut des Verstandes, der meistens nur die Wortmerkmale der Zufälligkeit und Notwendigkeit erfaßt, selten die wirklichen. Ob also das Gegenteil einer Substanz möglich sei, wird man, da es sich durch a priori entnommene Merkmale schwerlich erfassen läßt, nicht anders erkennen, als wenn feststeht, daß die Substanz einmal nicht gewesen ist; und die Veränderungen sind in Wahrheit eher ein Beweis der Zu-

fälligkeit, als die Zufälligkeit ein Beweis der Veränderlichkeit: sodaß, wenn uns kein Fließendes und Vergängliches in der Welt begegnete, kaum irgendwelcher Begriff von Zufälligkeit in uns entstehen würde. Während also der direkte Satz: *Was irgend einmal nicht gewesen ist, ist zufällig*, vollkommen wahr ist, deutet seine Umkehrung nur die Bedingungen an, aus denen man allein entnehmen kann, ob etwas notwendig oder zufällig besteht. Wenn er daher als subjektives Gesetz (was er in Wahrheit ist) ausgesprochen wird, muß er so lauten: *Wovon nicht feststeht, daß es irgend einmal nicht gewesen ist, von dessen Zufälligkeit gibt es nach dem gemeinen Verstand keine genügenden Merkmale*; ein Satz, der sich schließlich stillschweigend in eine objektive Bedingung umwandelt, als wenn ohne diesen Anhang die Zufälligkeit überhaupt nicht stattfinden könnte. Daraus entsteht der verfälschte und irrige Grundsatz. Denn diese Welt ist, obgleich sie zufällig existiert, *ewig*, d. h. mit aller Zeit zugleich, sodaß es eine falsche Behauptung ist, es sei eine Zeit gewesen, wo sie nicht bestanden habe.

§ 30.

Zu den erschlichenen Grundsätzen treten einige andere ihnen nahe verwandte, die zwar dem gegebenen Verstandesbegriff keinen Makel sinnlicher Erkenntnis anheften, durch die jedoch der Verstand so gefoppt wird, daß er sie für dem Objekt entlehnte Beweisgründe hält, während sie doch bloß durch ihre *Übereinstimmung* mit dem freien und ausgedehnten Gebrauch des Verstandes, nach dessen besonderer Natur, sich uns empfehlen. Sie beruhen deshalb, ebenso wie die oben von uns aufgezählten, auf *subjektiven* Gründen, aber nicht auf Gesetzen der sinnlichen, sondern der Verstandeserkenntnis selbst, nämlich auf Bedingungen, deren Gebrauch ihm bei seinem Scharfsinn leicht und bequem scheint. Es sei mir gestattet, von diesen Sätzen, die, soviel ich weiß, noch nirgends genau erörtert worden sind, hier zum Schluß einiges zu erwähnen. Ich nenne diese Regeln der Beurteilung, denen wir uns gerne fügen, und an denen wir wie an Axiomen festhalten, *Grundsätze der Übereinstimmung* bloß deswegen, weil, *wenn wir von ihnen abgingen*,

unserem Verstande beinahe kein Urteil über einen gegebenen Gegenstand gestattet wäre. Dahin gehören folgende: **zuerst** der, wonach man annimmt, daß alles im Weltall nach der Ordnung der Natur geschieht; ein Grundsatz, den Epikur ohne alle Einschränkung, alle anderen Philosophen aber unter Annahme von höchst seltenen und nicht ohne dringende Notwendigkeit zuzulassenden Ausnahmen einstimmig anerkennen. Wir nehmen dies aber nicht deshalb an, weil wir von den nach den allgemeinen Naturgesetzen sich vollziehenden Ereignissen in der Welt eine so ausgedehnte Kenntnis besäßen, oder weil uns entweder die Unmöglichkeit oder doch die sehr geringe und bedingte Möglichkeit des Übernatürlichen klar wäre, sondern weil, wenn man von der Ordnung der Natur abgeht, von dem Verstande gar kein Gebrauch zu machen wäre, und die leichtfertige Hineinziehung des Übernatürlichen nur ein Ruhekissen für den faulen Verstand ist. Aus demselben Grunde trennt man die vergleichsweisen Wunder, nämlich den Einfluß der Geister, sorgsam von der Erklärung der Erscheinungen; denn, da deren Natur uns unbekannt ist, so würde der Verstand zu seinem eigenen großen Schaden von dem Lichte der Erfahrung, wodurch allein er Gelegenheit hat, sich Regeln für sein Urteil zu verschaffen, zu den Schatten von uns unbekannter Gestalten und Ursachen abgelenkt werden. Der **zweite** Satz ist jene dem philosophischen Geist so naheliegende Vorliebe für die Einheit, von der die allbekannte Regel herrührt: daß die Prinzipien nicht in größerer Zahl anzunehmen seien, als es die dringende Notwendigkeit erfordert. Wir stimmen ihr bei, nicht weil wir die ursächliche Einheit in der Welt, sei es durch Vernunft oder durch Erfahrung, einsähen, sondern wir suchen nach ihr infolge eines Antriebs des Verstandes, der nur soweit in der Erklärung der Erscheinungen vorangekommen zu sein meint, als er von ein und demselben Prinzip zu möglichst vielen Folgen herabzusteigen vermocht hat. Ein **drittes** derartiges Prinzip ist: daß von der Materie überhaupt nichts entstehe oder untergehe, und daß aller Wechsel in der Welt nur die Form betreffe. Dieses Postulat hat sich, da der gemeine Verstand es empfahl, durch alle Philosophen-

schulen verbreitet, nicht weil man es als durch Erfahrung ausgemacht oder durch Gründe a priori bewiesen erachtet hätte, sondern weil, wenn man die Materie selbst als vergänglich und vorübergehend zugibt, nichts Festes und Beharrliches mehr übrig bleibt, was zur Erklärung der Erscheinungen nach allgemeinen und immerwährenden Gesetzen und somit dem Gebrauch des Verstandes weiter dienen könnte.

Soviel über die Methode, vor allem in betreff des Unterschiedes von sinnlicher und Verstandeserkenntnis. Wenn sie einst durch sorgfältigere Untersuchung eine vollkommene Ausbildung erfahren haben wird, so wird sie als eine propädeutische Wissenschaft dienen können, die allen, welche in die Tiefen der Metaphysik selbst eindringen wollen, von unermeßlichem Nutzen sein wird.

Anmerkung. Weil in diesem letzten Abschnitt die Ermittelung der Methode alles ausmacht, und die Regeln, welche die wahre Beweisform in betreff des Sinnlichen lehren, durch ihr eigenes Licht glänzen und es nicht erst von Beispielen, die nur zur Erläuterung beigebracht werden, entlehnen, so habe ich diese nur eben beiläufig erwähnt. Es wäre deshalb nicht zu verwundern, wenn manches von dem hierüber Gesagten den meisten mehr verwegen als wahr erscheinen sollte, was, wenn mir einmal größere Ausführlichkeit gestattet ist, eine größere Beweiskraft für sich in Anspruch nehmen wird. So bedarf das, was ich § 27 über die Örtlichkeit des Unkörperlichen gesagt, einer Erläuterung, welche man gefälligst bei Euler a. a. O. Band II, S. 49, 52 aufsuchen möge. Denn die Seele ist nicht deshalb mit dem Körper in Verkehr, weil sie an eine bestimmten Stelle desselben gefesselt ist, sondern es ist ihr eine bestimmte Stelle im Weltall zugeteilt, weil sie mit dem Körper in einer Art gegenseitigem Verkehr steht; hört dieser auf, so wird ihre ganze Stelle im Raume aufgehoben. Deshalb ist ihre Örtlichkeit eine abgeleitete, die sie nur zufällig erworben hat, keine ursprüngliche und ihrem Dasein notwendig anhängende Bedingung; weil alles, was an sich kein Gegenstand der äußeren Sinne (wie sie der Mensch besitzt) werden kann, d. h. das Unkörperliche, von der allgemeinen Bedingung des äußerlich Wahrnehmbaren, nämlich vom Raume, gänzlich losgelöst ist. Deshalb kann man der Seele die unbedingte und unmittelbare Örtlichkeit ab- und ihr doch eine bedingte und mittelbare zusprechen.

IV.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

1784.

Berlinische Monatsschrift.

1784.

Zwölftes Stück. Dezember.

S. 481 ff.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen *(naturaliter majorennes)*, dennoch gern zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außerdem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich

gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar liebgewonnen und ist vorderhand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu tun.

Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden. Besonders ist hierbei[a]): daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden; so schädlich ist es, Vorurteile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die oder deren Vorgänger ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen; sondern neue Vorurteile werden, ebensowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.

---

a) sc. etwa „hervorzuheben“.

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als **Freiheit**; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: *Räsonniert nicht!* Der Offizier sagt: Räsonniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: Räsonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: Räsonniert nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt[a]) sagt: *Räsonniert*, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, *aber gehorcht!*) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: Der *öffentliche* Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zustande bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand **als Gelehrter** von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen Posten* oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt zu räsonnieren; sondern man muß gehorchen. Sofern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonnieren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas an-

---

a) Gemeint ist Friedrich der Große (K. V.).

befohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Ebenderselbe handelt demohngeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Ungeschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Ebenso ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen. Es ist hierbei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er zufolge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern daß er nach Vorschrift und im Namen eines anderen vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Überzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der inneren Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein Privat-

gebrauch, weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er als Priester nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im *öffentlichen Gebrauche* seiner Vernunft, genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung oder eine ehrwürdige Classis (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt), berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittelst ihrer über das Volk zu führen und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probierstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre dieses wohl, gleichsam in der Erwartung eines besseren, auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen; indem man es zugleich

jedem der Bürger, vornehmlich dem Geistlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich soweit gekommen und bewährt worden, daß sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenngleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachteilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Untertanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den anderen gewalttätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinen Vermögen zu arbeiten. Es tut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses

aus eigener höchster Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra grammaticos*, als auch und noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Untertanen zu unterstützen.

Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im ganzen genommen, schon im Stande wären oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein, daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung oder des Ausganges aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit allmählich weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert **Friederichs**.

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet zu sagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug und jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urteile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch außerhalb aus, selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche

Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionssachen* gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen, überdem auch jene Unmündigkeit, sowie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter und sieht ein: daß selbst in Ansehung seiner *Gesetzgebung* es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft *öffentlichen* Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: *Räsonniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!* So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; sowie auch sonst, wenn man ihn im großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des *Geistes* des Volks vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien *Denken*, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dies der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird), und

endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.*)

Königsberg in Preußen, den 30. September 1784.

---

*) In den Büschingschen Wöchentlichen Nachrichten[a]) vom 13. Sept. lese ich heute den 30. ebendess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn Beantwortung ebenderselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche da stehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.

---

a) Über Büsching s. 46d, S. 141. Der genauere Titel der Wochenschrift lautete: *Wöchentliche Nachrichten von neuen Landkarten und Büchern* (Berlin 1773—1786).

V.

Was heißt:

sich im Denken orientieren?

1786.

Berlinische Monatsschrift. Oktober 1786.

S. 304—330.

Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie sollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muß) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser konkreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zustande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung herauszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstrakten Denken, bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. Mendelssohn, soviel ich weiß, nur in seinen letzten Schriften (den *Morgenstunden* S. 165—66 und dem *Briefe an Lessings Freunde* S. 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte: nämlich die Maxime der Notwendigkeit, im spekulativen Gebrauche der Vernunft (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zutraute) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinsinn (*Morgenstunden*), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (*an Lessings Freunde*) nannte, sich zu **orientieren.** Wer hätte denken sollen, daß dieses

Geständnis nicht allein seiner vorteilhaften Meinung von der Macht des spekulativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte (welches in der Tat unvermeidlich war); sondern daß selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Spekulation ließ, in Gefahr geraten würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelssohn- und Jacobischen Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der *Resultate*;*) wiewohl ich keinem von beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des letzteren Unternehmung lieber als *argumentum ad hominem* ansehe, dessen man sich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blöße, die der Gegner gibt, zu dessen Nachteil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen, daß es in der Tat bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nötig fand und anpries sich zu orientieren; obzwar freilich hierbei der hohe Anspruch des spekulativen Vermögens derselben, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration) wegfallen und ihr, sofern sie spekulativ ist, nichts weiter als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Verteidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übrig gelassen werden muß. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientierens kann uns

---

*) Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. — Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas. [a])

---

a) Näheres über diese Schriften s. in der Einleitung (K. V.).

behilflich sein, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

Sich *orientieren* heißt in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den *Aufgang* zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen *Subjekt*, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein *Gefühl*, weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen, in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgendeine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände a priori zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientiere ich mich *geographisch* bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und ebendieselbe Stellung gegeneinander behielten, nur daß die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken und selbst der Astronom, wenn er bloß auf das, was er sieht, und nicht zugleich, was er fühlt, achtgäbe, würde sich unvermeidlich *desorientieren*. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hilfe, und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben *orientieren* können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren kann ich nun erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß *mathematisch* orientieren. Im Finstern orientiere ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtnis habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem *subjektiven* Unterscheidungsgrunde; denn die Objekte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte jemand mir zum Spaße alle Gegenstände zwar in derselben Ordnung untereinander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientiere ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht bloß im Raume d. i. mathematisch, sondern überhaupt im *Denken* d. i. *logisch* zu orientieren. Man kann nach der Analogie leicht erraten, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr imstande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urteilsvermögens, ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen.*) Dies subjektive Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes als das Gefühl des der Vernunft eigenen **Bedürfnisses**. Man kann vor

*) Sich im Denken überhaupt *orientieren*, heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.

allem Irrtum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urteilen, wo man nicht soviel weiß, als zu einem bestimmenden Urteile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrtümer in unserer Erkenntnis. Aber wo es nicht so willkürlich ist, ob man über etwas bestimmt urteilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches *Bedürfnis* und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urteilen notwendig macht und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urteil erforderlichen Stücke uns einschränkt, da ist eine Maxime nötig, wonach wir unser Urteil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, daß es hier keine Anschauung vom Objekte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unseren erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten: so wird für uns nichts weiter zu tun übrig sein, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinauswagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sei; und dann wenigstens das *Verhältnis* des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Übersinnliches wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen anstatt zu denken.

Allein hierdurch, nämlich durch den bloßen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber *tritt das Recht des Bedürfnisses* der Vernunft ein als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu *orientieren*.

Es läßt sich manches Übersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld

aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfnis fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen. Die Vernunft findet an den Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren (oder wenigstens von derselben Art sind als die, so sich ihnen offenbaren), Beschäftigung genug, um noch a) den Einfluß reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nötig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachteilig sein würde. Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können; so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfnis, es ist vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, danach zu forschen oder mit Hirngespinsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten *Urwesen* als oberster Intelligenz und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unsere Vernunft schon ein Bedürfnis fühlt, den *Begriff* des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge*) zum Grunde zu legen; so

---

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet, so sieht sie sich genötigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muß, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht: so finden wir einen subjektiven Grund der Notwendigkeit, d. i. ein Bedürfnis unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der *Cartesianische* Beweis vom Dasein Gottes: indem subjektive Gründe, etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) vorauszusetzen, für objektiv — mithin *Bedürfnis für Einsicht* — gehalten werden. So ist es mit diesem,

---

a) Tieftrunk: „nicht“.

geht dieses Bedürfnis auch auf die Voraussetzung des *Daseins* desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade (im kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr wie im großen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens *kein verständlicher* Grund davon angeben; und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmäßigkeit ohne eine erste[a]) *verständige Ursache* nicht *beweisen* können (denn alsdann hätten wir hinreichende objektive Gründe dieser Behauptung und bedürften es

---

so ist es mit allen Beweisen des würdigen *Mendelssohn* in seinen *Morgenstunden* bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keineswegs unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlaß diese überaus scharfsinnigen Entwicklungen der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntnis dieses unseres Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind; so ist das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objektive mangeln und wir dennoch zu urteilen genötigt sind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenötigte *Voraussetzung* ist, nicht für *freie Einsicht* ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs *Dogmatisieren* eingelassen haben, nicht ohne Not Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachteil bedienen kann. *Mendelssohn* dachte wohl nicht daran, daß das *Dogmatisieren* mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und daß nur Kritik ebendesselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disziplin der scholastischen Methode (der *Wolf*schen z. B., die er darum auch anriet), da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeitlang hemmen, aber keineswegs gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in ebendemselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muß?

---

a) „erste" fehlt bei Tieftrunk und den späteren Ausgaben.

nicht, uns auf den subjektiven zu berufen), so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjektiver Grund der *Annehmung* derselben darin, daß die Vernunft es *bedarf*, etwas, was ihr verständlich ist. vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfnis der Vernunft als zwiefach ansehen: *erstlich* in ihrem *theoretischen*, zweitens in ihrem *praktischen* Gebrauch. Das erste Bedürfnis habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, *urteilen wollen*. Weit wichtiger ist das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist und wir die Existenz Gottes vorauszusetzen nicht bloß alsdann genötigt werden, wenn wir urteilen *wollen*, sondern weil wir *urteilen müssen*. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des *höchsten Gutes*, was in der Welt möglich ist, sofern es allein durch *Freiheit* möglich ist: die *Sittlichkeit*; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die *Natur* ankommt, nämlich auf die größte *Glückseligkeit*, sofern sie in Proportion der ersten ausgeteilt ist. Nun *bedarf* die Vernunft ein solches *abhängiges* höchstes Gut und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes *unabhängiges* Gut anzunehmen; zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Wert haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderem als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiß ist, abgeleitet würde); sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht *Erkenntnis*, sondern gefühltes*) *Bedürfnis* der Vernunft, wodurch sich *Mendelssohn* (ohne sein Wissen) im spekulativen Denken orientierte. Und da dieses Leitungsmittel nicht ein objektives Prinzip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein bloß subjektives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist und *für sich allein* den ganzen Bestimmungsgrund unseres Urteils über das Dasein des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den spekulativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientieren: so fehlte er hierin allerdings, daß er dieser Spekulation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten. Die Notwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur stattfinden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war: ein Geständnis, zu welchem ihn seine Scharfsinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnt gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst, daß er darauf bestand, den letzten Probierstein der Zulässigkeit eines Urteils hier wie allerwärts nirgend als *allein in der Vernunft* zu suchen: sie mochte nun durch Einsicht oder bloßes Bedürfnis und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft; denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indes man aus dem natürlichen Gleise schon muß getreten sein, um jenes zu vergessen und müßig unter Begriffen in objektiver Rücksicht zu spähen, um

*) Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den *Erkenntnistrieb* das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiermit wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht — denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft —, sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

bloß sein Wissen, es mag nötig sein oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: *Ausspruch der gesunden Vernunft*, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist und entweder, wie ihn selbst *Mendelssohn* mißverstand, für ein Urteil aus *Vernunfteinsicht* oder, wie ihn der Verfasser der *Resultate* zu nehmen scheint, ein Urteil aus *Vernunfteingebung* genommen werden kann: so wird nötig sein, dieser Quelle der Beurteilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener als die eines **Vernunftglaubens**. Ein jeder Glaube, selbst der historische, muß zwar *vernünftig* sein (denn der letzte Probierstein der Wahrheit ist immer die Vernunft), allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind. Aller *Glaube* ist nun ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit *Bewußtsein* unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem *Wissen* entgegengesetzt. Andrerseits, wenn aus objektiven, obzwar mit Bewußtsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin bloß *gemeint* wird, so kann dieses *Meinen* doch durch allmähliche Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein *Wissen* werden. Dagegen, wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objektiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, *kann ein Wissen werden*, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbnis, Testament usw. meldet. Daß daher etwas historisch bloß auf Zeugnisse für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt sei, und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: *Ich weiß*, und nicht bloß: *Ich glaube*, es existiere ein Rom, das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine *Vernunftglaube* durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein *Wissen* verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Dasein eines höchsten Wesens nur *vorauszusetzen*, nicht zu

demonstrieren. Dieses Bedürfnis der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts anderes als reine Vernunfthypothese sein, d. h. eine Meinung, die aus subjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man, gegebene Wirkungen zu erklären, niemals einen anderen als diesen Grund erwarten kann und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfnis ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft heißen könnte; nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge täte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht,*) ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.

Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung noch durch eine erteilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, soweit ich sie kenne, gar

*) Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewußtsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiß sein, daß mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, daß Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntnis der Sache erweitern sollte.

nicht liefern kann, so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob die Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, daß irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt, so ist doch wenigstens soviel klar, daß, um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und danach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern bloß, ob er ihm nicht widerspreche. Ebenso: wenn auch bei allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche, so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das *Dasein* eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll), *Unendlichkeit* der Größe nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat sein, mithin auch niemals das Dasein eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Dasein des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung *zuerst* überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten und nach Befinden jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, *zuerst* zu sprechen bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch *scheint* in der *Jacobischen* und *Mendelssohnschen* Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der *Vernunfteinsicht* und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Spekulation) oder auch sogar des *Vernunftglaubens*,

und dagegen auf die Errichtung eines anderen Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das letztere schließen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen*) und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn, ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt einzuräumen, daß spekulative Vernunft selbst

*) Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozismus finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozismus ist hierin so dogmatisch, daß er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweist: daß die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozismus spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, daß in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sei (wiewohl es alsdann nötigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen); der Spinozismus gibt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterstützen, Eben um dieser willen führt der Spinozismus gerade zur Schwärmerei. Dagegen gibt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Ebenso findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepsis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntnis a priori festzusetzen. Imgleichen eine Dialektik in den kritischen Untersuchungen; welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Elektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade ebenso; es geschieht also insofern nichts Neues unter der Sonne.

nicht einmal die *Möglichkeit* eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen imstande sei: so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammen bestehen, daß Vernunft gar die *Unmöglichkeit* eines Gegenstandes einsehen und dennoch aus anderen Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre eure Talente und liebe euer Menschengefühl. Aber habt ihr auch wohl überlegt, was ihr tut, und wo es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt ihr, daß *Freiheit zu denken* ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicherweise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als ihr beginnt, überhandnimmt.

Der Freiheit zu denken ist *erstlich* der *bürgerliche Zwang* entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu *sprechen* oder zu *schreiben*, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu *denken* durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich *mitzuteilen*, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu *denken* nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der *Gewissenszwang* entgegengesetzt ist; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und statt Argument durch vorgeschriebene, mit ängstlicher Furcht vor der *Gefahr einer eigenen Untersuchung* begleitete Glaubensformeln alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüter zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als *die sie sich selbst gibt*; und ihr Gegenteil ist die Maxime eines *gesetzlosen Gebrauchs* der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). Die Folge davon ist natürlicherweise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer gibt; denn ohne irgendein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der *erklärten* Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft) diese: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Übermut daran schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts *verscherzt* wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das *Genie* sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame, schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen **Schwärmerei**; jene Günstlinge der gütigen Natur aber *Erleuchtung*. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt: so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse[a]) äußere bewährte Fakta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit *aufgedrungene* Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta d. i. der **Aberglaube** entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine *gesetzliche* Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.

a) Hartenstein stellt um: „äußere Zeugnisse".

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so muß, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Überredung von der Alleinherrschaft der spekulativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objektive Gründe und dogmatische Überzeugung rechtfertigen kann, alles übrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis (Verzichttuung auf Vernunftglauben) heißt nun **Unglaube**; nicht ein historischer, denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebensogut als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht); sondern ein Vernunftunglaube, ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt und die Denkungsart veranlaßt, die man **Freigeisterei** nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie so gar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit*) zu sein! Widrigenfalls werdet

---

*) Selbstdenken heißt: den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.

ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!

Dazu gehört nun ebensoviel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnisvermögens ist und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauches zu machen? Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich bloß der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten teils erschweren.

Register.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

T.

U.

V.

Halle a. S. Druck von Otto Hendel.

Philosophische Bibliothek
Band 46.c

Immanuel Kants

Kleinere Schriften

zur

Logik und Metaphysik.

Zweite Auflage.

Herausgegeben

von

Karl Vorländer.

Dritte Abteilung:

Die Schriften von 1790—93.



Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1905.

Einleitung.

Die dritte Abteilung bringt zwei, einander auch inhaltlich verwandte, größere Abhandlungen aus den Jahren 1790—93 (94?): 1) die gegen den Anhänger der Leibniz-Wolfschen Philosophie, Professor Eberhard in Halle, gerichtete Streitschrift: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ (1790); 2) die zu Anfang der 90er Jahre (näheres s. unten) verfaßte, aber nicht zur Bewerbung eingesandte Beantwortung der Preisaufgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“, veröffentlicht von Kants Kollegen Rink in des ersteren Todesjahre (1804).

I. Die Streitschrift gegen Eberhard.

Johann August Eberhard aus Halberstadt, der 15 Jahre nach Kant geboren ward und ihn um 5 Jahre überlebt hat (1739—1809), hatte seine Laufbahn als Prediger, zunächst in seiner Vaterstadt, später in Charlottenburg, begonnen. Schon als solcher Rationalist im Sinne von Wolfs „vernünftiger Theologie“, wandte er sich dann immer mehr der philosophischen Schriftstellerei zu. Seine *Neue Apologie des Sokrates* (1772) und noch mehr seine *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (1776), die ihm einen Preis und die Mitgliedschaft der Berliner Akademie der Wissenschaften einbrachte, hatten ihn in weiteren Kreisen so bekannt gemacht, daß er 1778 zum Professor der Philosophie in Halle ernannt wurde. Hier entfaltete er eine eifrige Lehr- und literarische Tätigkeit zu Gunsten des von ihm verfochtenen Leibniz-Wolfschen Dogmatismus. Haupt-

sächlich um dem seit dem Erscheinen der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787) sich immer weiter ausbreitenden Kritizismus entgegenzuwirken, gab er seit Ende 1788 eine in vier jährlichen „Stücken“ zu Halle erscheinende Fachzeitschrift *Philosophisches Magazin* heraus, die immer mehr zu einem Sammelplatz von Kants heftigsten Gegnern wurde. Eberhard selbst ließ gleich in den drei ersten Stücken eine ausführliche Gegenkritik des Kantschen Hauptwerkes erscheinen, die — zumal bei Eberhards nicht tief dringender, aber flüssiger und verständlicher Schreibweise — im Freundes- wie im gegnerischen Lager viel Beachtung fand.[1]) Indes rieten die Freunde Kant ab, seine kostbare Zeit mit einer Widerlegung von Eberhards und anderer Gegner „Fechterstreichen“ zu vergeuden; Reinhold speziell riet zu einer möglichst bald in Wielands *Teutschen Merkur* und die Jenaer *Allgemeine Literaturzeitung* einzurückenden öffentlichen Erklärung, daß man ihn (Kant) nicht verstanden habe.[2])

Kant, damals gerade mit der Vollendung seiner Kritik der Urteilskraft beschäftigt, schien in der Tat anfangs die Verteidigung seines Systems im wesentlichen jüngeren Kräften überlassen und diese nur mit Material unterstützen zu wollen. Am 12. Mai sendet er Reinhold zu beliebigem Gebrauche eine ausführliche Erwiderung auf Eberhards Angriffe im „dritten Stück“ (S. 314—319 des *Magazins*) ein. Schon hier zeigt er sich sehr erbittert gegen Eberhard, der ihn nicht nur nicht verstanden habe, sondern „es sich auch recht angelegen sein lassen, mich nicht zu verstehen und unverständlich zu machen“. Eine Woche später folgen weitere (sechs Seiten füllende) „Bemerkungen“ gegen das erste und namentlich das zweite Stück (besonders S. 156—171): „eine ekelhafte Arbeit (weil sie lauter Wortverdrehungen zurechtzustellen hat), die auch von Ihnen mir nicht angesonnen wird, gleichwohl aber doch notwendig zu

[1]) Vgl. z. B. den Brief Jakobs vom 28. Februar 1789 *Briefwechsel* (Akad.-Ausgabe) *II, 5—7.*

[2]) Brief Reinholds vom 19. April 1789 *Briefe II, 18.* Ich verweise für das folgende gleichfalls auf den Briefwechsel mit Reinhold, der auch in der *Philos. Bibl., Bd. 50* S. 459 ff. abgedruckt ist.

sein scheint, um gleich anfangs die Seichtigkeit und Falschheit eines bloß auf Ränke gestimmten Autors dem Publikum vor Augen zu stellen." Reinhold möge davon, „womöglich auf eine nachdrückliche Art" Gebrauch machen, denn „Bescheidenheit ist von diesem Manne, dem Großtun zur Maxime geworden ist, sich Ansehen zu erschleichen, nicht zu erwarten." „Im Grunde" könne ihm (Kant) ja „die allgemeine Bewegung, welche die Kritik nicht allein erregt hat, sondern noch erhält, samt allen Allianzen, die wider sie gestiftet werden (wiewohl die Gegner derselben zugleich unter sich uneinig sind und bleiben werden) nicht anders als lieb sein; denn das erhält die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand. Auch geben die unaufhörlichen Mißverständnisse oder Mißdeutungen Anlaß, den Ausdruck hin und wieder bestimmter zu machen, der zu einem Mißverstande Anlaß geben könnte: und so fürchte ich am Ende nichts von allen diesen Angriffen, ob man gleich sich dabei ganz ruhig verhielte." Allein „einen Mann, der aus Falschheit zusammengesetzt ist und mit allen den Kunststücken, z. B. dem der Berufung auf mißgedeutete Stellen berühmter Männer, wodurch bequeme Leser eingenommen werden können, um ihm blindes Zutrauen zu widmen, bekannt und darin durch Naturell und lange Gewohnheit gewandt ist, gleich zu Anfang seines Versuchs in seiner Blöße darzustellen, ist Wohltat fürs gemeine Wesen" (Brief vom 19. Mai 1789). — Reinhold faßte denn auch, „durchdrungen von dem ... unwürdigen Betragen jenes unphilosophischen Schwätzers", sofort nach dem Eintreffen der beiden Schreiben Kants eine längere, gegen das 3. und 4. Stück (die beiden anderen waren schon von einem gewissen Rehberg rezensiert worden) gerichtete Rezension auf Grund der ersten Reihe Kantscher „Bemerkungen" und mit Berufung auf ihn ab, die alsbald in der *Allgemeinen Literaturzeitung* erschien. „Den Inhalt Ihres zweiten Briefes behalte ich als Corps de Reserve vor, um auf die unausbleibliche Antikritik des H. E. damit hervorzurücken und seinem Magazine damit den Rest zu geben": Eberhards, an dem er, bei einem gelegentlichen Zusammentreffen in Halle, „einen wahren Camäleon" gefunden habe (Brief Reinholds vom 14. Juni 1789).

Da jedoch Eberhard und seine Anhänger in ihren Angriffen gegen Kant fortfuhren — dieser dringt deshalb in der Korrespondenz mit seinem Berliner Buchhändler de la Garde wiederholt auf baldige Sendung der neuerschienenen Hefte des *Magazins* —, so machte unser Philosoph doch von seinem Vorsatze, in Sachen seines „kritischen Geschäfts“ sich „in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen“ eine Ausnahme (vgl. S. 73 der Streitschrift selbst) und kündigte Reinhold am 21. September an, daß er ihm „in kurzem einen Aufsatz über den ersten Band des Eberhardschen Magazins zuschicken werde, den ich binnen dieser Michaelisferien fertig mache“; vor Empfang desselben möge Reinhold in der Sache nichts weiter tun. Er scheint jedoch entweder durch andere Arbeiten, insbesondere die Drucklegung der Kritik der Urteilskraft, in Anspruch genommen, damals nicht zu diesem „Aufsatz“ gekommen zu sein; oder er faßte (was wahrscheinlicher ist) den Plan, den „Aufsatz“ in eine besondere Schrift umzuwandeln. Denn am 1. Dezember d. J. teilt er Reinhold mit: „Ich habe etwas über Eberhard unter der Feder. Dieses und die Kritik der Urteilskraft werden hoffentlich Ihnen um Ostern zu Handen kommen“, nachdem schon 12 Tage vorher sein Verehrer Kiesewetter in Berlin sich danach erkundigt, wo er seine „Erinnerungen gegen Eberhard“ werde verlegen lassen (Brief Kiesewetters vom 17. November). Unsere Streitschrift wird denn auch unter der „Arbeit von etwa nur einem Monat“ zu verstehen sein, von der er Biester am 29. Dezember d. J. schreibt; denn die Kritik der Urteilskraft war schon Anfang Oktober bis auf wenige Bogen durchgesehen und abgeschrieben (Kant an la Garde 2. Oktober 1789). Sie muß in der Tat auch ungefähr zu dem beabsichtigten Termin um Ostern herum erschienen sein, denn Kiesewetter schreibt im Mai 1790 (näher ist der Brief in der Akademie-Ausgabe nicht datiert): „Ihre Schrift gegen Eberhard hat mir unendlich viel Vergnügen gemacht; ich habe nicht eher geruhet, bis ich sie ganz durchgelesen hatte, und ich habe mich sehr darüber gefreut, daß Sie HE. Eberhard so trefflich festzustehen gezwungen haben, da er in seinem Magazin so gewaltig viel Wendungen und Sprünge macht.“

Übrigens fand Eberhard, wie Professor Born aus Leipzig am 10. Mai 1790 Kant berichtet, „in hiesigen Gegenden“ immer noch viele, die sich auf sein „Gewäsch verließen und dem treulich nachbeteten . . . Die Messe ist hier und auswärts wieder viel solch elendes Geschreibsel erschienen“. Und von der erbitterten Weise, in der Eberhard auf die Kantsche Schrift reagierte, gibt folgende Stelle, die *Rosenkranz* (Kants WW. XII, 352) aus dem 2. Bande des Magazins aushebt, einen guten Begriff: „Die Kantische Philosophie wird in der Tat in Zukunft einen sehr merkwürdigen Beitrag zur Geschichte der Verirrungen des menschlichen Verstandes liefern. Kaum wird man es für möglich halten, daß so manche wirklich große Menschen, wozu vor vielen gewiß Kant selbst gehört, einem gänzlich bodenlosen (!) Systeme so fest haben anhängen, es so leidenschaftlich und mit wirklich gutem Erfolg haben verteidigen können.“

Doch überließ Kant nun die weitere Abwehr seinen Freunden. Wie Reinhold (s. o.) die erste, so übernahm Johannes Schultz (Hofprediger und Professor der Mathematik in Königsberg, eifriger Anhänger und erster Kommentator Kants) die weitere Verteidigung gegen die im zweiten Band des *Magazins* von Eberhard selbst, Maaß und Kästner erhobenen Angriffe. Auch sie erschien im Hauptorgan der Kantianer, der *Allgemeinen Literaturzeitung*, zu Jena; auch zu ihr lieferte Kant seinem Schildknappen Material in zwei Aufsätzen, die sich vor einigen Jahren in dem an die Familie des Berliner Stadtkämmerers Hagen gekommenen Nachlaß Schultzens gefunden haben und in der Akademie-Ausgabe werden veröffentlicht werden.[1]) Um spätere Angriffe Eberhards und seiner Freunde im *Philosophischen Archiv*, das nach dem Eingehen des *Magazins* während der Jahre 1792/93 zu Berlin erschien, in denen u. a. die „Desorganisation“ der Philosophie durch Kant mit der Desorganisation der Politik durch die französische Revolution in Parallele gestellt wurde, scheint Kant sich nicht mehr gekümmert zu haben.

---

[1]) Vergl. den Bericht W. Diltheys in der *National-Zeitung 1898, Nr. 617*, abgedruckt in *Kantstudien III. 367*; vgl. dazu die Briefe Kants an Schultz vom 29. Juni und 2. Aug. 1790, nebst dem Brieffragment von Schultz (Juni 1790).

Seine Schrift *Über eine Entdeckung etc.* hatte inzwischen starken und schnellen Absatz gefunden, denn bereits 1791 erschien in demselben Verlag eine zweite Auflage. Sie stimmt mit der ersten in bezug auf Seitenzahl, Inhalt und Form, sogar einige Druckfehler eingeschlossen, wörtlich überein — bis auf die ganz unerheblichen Abweichungen auf S. 48, 69 und 74 unserer Ausgabe.

*

Die Person Eberhards interessiert uns heute nicht mehr. Etwas mehr schon der Umstand, daß wir hier die erste eigentliche Streitschrift unseres Philosophen vor uns sehen. Der „berühmte Herr von Leibniz" wird geschont, auf seinen Nachtreter Eberhard aber desto kräftiger losgehauen; und manches Körnlein von Witz, Ironie, mitunter auch boshafter Schärfe wird auch heute noch den Leser unterhalten, wenngleich die glänzende Form eines Lessing (z. B. im „Antigöze") bei weitem nicht erreicht ist. Die hauptsächlichste Bedeutung der Schrift aber möchte in der Beleuchtung bestehen, die der Begründer des Kritizismus in ihr, beinahe ein Jahrzehnt nach Vollendung seiner ersten Kritik, auf sein eigenes System fallen läßt. Nicht, daß er wesentlich neue Gedanken brächte: aber, bei dem schon früh sich entspinnenden und heute noch nicht zu Ende gekommenen Streit über die Auslegung seiner Lehre, finden wir hier oft erwünschte Auskunft. Schon Fichte bekannte, daß ihm die Schrift gegen Eberhard nicht unwichtige Dienste für das Verständnis der Kritik geleistet habe. — Was die einzelnen in ihr berührten Probleme angeht, so verweisen wir auf unser ausführliches Sachregister. Die Kernpunkte, an die alles andere angeknüpft wird, sind die beiden, im Anschluß an Eberhards Abhandlung aufgeworfenen Fragen: 1) Besitzen nichtsinnliche Begriffe ohne weiteres objektive Realität? 2) Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Der äußere Gedankengang ergibt sich im übrigen aus dem im Original selbst nicht abgedruckten Inhaltsverzeichnis (unten S. XIX). Besonders lesenswert sind die vom Eingehen auf Einzelheiten absehenden, Leibniz' Philosophie im ganzen kritisierenden Schlußseiten (in unserer Ausgabe S. 73—78).

Daneben möchten wir auf die — bei der bekannten Art Kants, sich selten mit älteren Denkern auseinanderzusetzen — doppelt wichtige Stelle über Spinoza (S. 46 Anm.) aufmerksam machen.[1])

Wer sich für die Vorarbeiten Kants zu seiner Streitschrift interessiert, findet solche, außer in den oben angezogenen Briefen an Reinhold, noch in den *Losen Blättern aus Kants Nachlaß (ed. R. Reicke)* S. 142—144 (C 6), 163—179 (C 12—14), 227—232 (D 15). Schließlich sei noch erwähnt, daß über unsere Schrift auch eine Monographie erschienen ist, die Dr.-Dissertation von *O. Ferber, Der philosophische Streit zwischen I. Kant und J. A. Eberhard. Giessen 1894.*

II. Die akademische Preisschrift.

Bereits in der öffentlichen Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 24. Januar 1788 war die Frage: *Quels sont les progrès réels de la Metaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?* als demnächstige Preisaufgabe angekündigt worden und sollte als solche im folgenden Jahre programmäßig für das Jahr 1791 gestellt werden. Da dies jedoch unterblieb, wurde der Termin bis zum 1. Januar 1792 verlängert. Weil aber auch bis dahin nur eine Arbeit einlief, erfolgte eine nochmalige Verlängerung, diesmal bis zum 1. Juni 1795, indem zugleich der Wichtigkeit und Schwierigkeit des Themas wegen der Preis verdoppelt wurde.[2]) So ist es zu erklären, daß Kant erst im Jahre 1793, wie es scheint (vgl. S. XVII), sich mit der Lösung der Aufgabe beschäftigt hat. Weshalb er sie dann nicht vollendet und abgesandt, ob verbittert durch seine damaligen Zensurleiden oder abgehalten durch sein zunehmendes Alter, über dessen üblen Einfluß auf sein philosophisches Arbeiten er häufig in seinem Briefwechsel klagt, oder aus mehr in der Sache liegenden Gründen (s. unten S. XIII, 2. Absatz) läßt sich bei dem Mangel an gleichzeitigen Zeugnissen nicht mit

---

[1]) Näher wird die Stelle in dem Aufsatze von *Heman, Kant und Spinoza (Kantstudien V, 273—339)* auf *S. 297—302* besprochen.

[2]) Die vorangegangenen Daten entnehmen wir den Mitteilungen von *Rudolf Reicke* in *Lose Blätter S. 223 f. Anm.*

Sicherheit bestimmen. Schließlich liefen doch mehr als 30 Bewerbungsschriften ein.[1] Die Preisverteilung erfolgte, wie wir aus einem Briefe Kiesewetters an Kant erfahren,[2] am Donnerstag nach des Königs Geburtstag (25. September), also, da Kant von „8 Tage hinten nach" schreibt (s. u.), wohl Ende September 1795. Den ersten Preis, eine goldene, 50 Dukaten schwere Medaille, erhielt Joh. Christoph Schwab in Stuttgart, ein eifriger Wolfianer und Mitarbeiter Eberhards, den zweiten und dritten (je 25 Dukaten) Kants Anhänger Abicht in Erlangen, der sich nach Rosenkranz[3] „vorzüglich mit der Fehlerhaftigkeit der von der Wolfschen Schule gegebenen Distinktionen beschäftigte", und der bekannte, von Kant ausgegangene Reinhold (damals in Kiel), der sich „als den zu keiner Schule gehörigen Beobachter darstellen wollte." Ein Akzessit erhielt außerdem noch der Berliner Prediger Daniel Jenisch. Die drei ersten Schriften wurden, dem Herkommen gemäß in französischer Sprache, von der Akademie selber (1796) veröffentlicht. Jenisch gab die seine unter dem Titel *Über Grund und Wert der Entdeckungen des Hrn. Prof. Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik. Nebst einem Sendschreiben des Verf. an Hrn. Prof. Kant über die bisherigen günstigen und ungünstigen Einflüsse der kritischen Philosophie. Berlin 1796, 468 S.* besonders heraus.[4]

Daß Kant, obschon er seine eigene Arbeit nicht vollendete, schon um der den Kritizismus sehr nahe angehenden Materie des Themas willen ein gewisses Interesse an der Preisverteilung hatte, ist natürlich. So bittet er denn schon am 15. Oktober 1795 seinen Schüler Kiesewetter in Berlin um „einige Belehrung über den wunderlichen Vorgang mit den Preisaufgaben der Akad. d. Wissensch.: z. B., warum die Austeilung nicht wie gewöhnlich am Geburtstage des Königs, sondern 8 Tage

---

[1]) *Jenisch in Kants Briefwechsel* (Akad.-Ausg.) III, 78.

[2]) *Briefwechsel* III, 49.

[3]) Kants S. W. XII, 420.

[4]) Das in übertriebenen Lobeserhebungen Kants sich ergehende Sendschreiben ist abgedruckt in Kants *Briefwechsel* III, 72—79. Vgl. auch den Privatbrief Jenischs an Kant vom 22. Mai 1796 (ebd. S. 83 f.). Eine Antwort Kants darauf ist nicht erhalten.

hintennach geschehen; wie es habe kommen können: daß Schwab, Abicht und Reinhold in bunter Ordnung dabei zusammenkommen und irgend etwas Einstimmiges aus soviel Dissonanzen herausgebracht werden kann." In seiner Antwort vom 5. November klärt Kiesewetter den Philosophen betr. der ersten Frage dahin auf, daß die Akademie die Preise stets am Donnerstage (ihrem Sitzungstage) nach des Königs Geburtstag verteile. In bezug auf die zweite meint er: „Sie wundern sich über die Erscheinungen in unserer Berliner Akademie. Was die auch tun mag, wundert mich nicht mehr. Da sie die Frage wegen des Fortschreitens der Metaphysik seit Leibnitz aufwerfen konnte, ohne die question prealable, ob es überhaupt nur Metaphysik gäbe, vorangehen zu lassen, so war es auch nicht zu verwundern, daß sie Schwab, Abicht, Reinhold so rangierte." Habe sie doch neulich auch die Frage gestellt, ob es erlaubt sei, das Volk zu täuschen, und dann den Preis zwischen der Bejahung und Verneinung geteilt u. dergl. m.

Kant selbst also gab die unvollendet gebliebene Schrift nicht heraus. Dagegen scheint er sein Manuskript einem seiner jüngeren Tischgenossen, Rink — demselben, dem er die *Physische Geographie* und *Pädagogik* ausdrücklich zur Veröffentlichung übergeben hatte —, zu beliebiger Benutzung mitgeteilt zu haben. Vielleicht war es dasselbe Manuskript, von dem in einem ‚Memorienzettel' die Rede ist: „Den Sack von meinem Manuskript aus der Schieblade zu revidieren und sortieren, Prof. Rink."[1]) Das übrige berichtet Rink selbst in seinem Vorwort (s. u. S. 81 f.). Kant selbst erlebte die Veröffentlichung nicht mehr, denn als Rink sein Vorwort schrieb, war ihm, der — wie Schubert erwähnt — seit 1802 eine Pfarrstelle in Danzig bekleidete, „soeben" die Nachricht zugegangen, daß Kant „die große Rolle seines Lebens beendigt" habe. Sie erfolgte, wie wir aus dem Schluß des nämlichen Vorworts schließen dürfen, „zur Jubilatemesse des Jahres 1804."

Aus dem Vorwort Rinks geht weiter hervor, daß er drei verschiedene Entwürfe bezw. Manuskripte Kants benutzte. Der erste umfaßt in unserer Ausgabe, ab-

---

[1]) *Schubert* in *Kants S. W.* XI, 2, 162 f.

gesehen von der Vorrede (S. 83—89), die Seiten 90—115 und No. II der Beilagen (S. 158—161); der zweite S. 115—144, der dritte, am wenigsten vollendete S. 145—157. Dazu kommen dann noch die „Randanmerkungen", S. 161—165.

Manuskript I gibt zunächst eine Charakteristik und Definition der Metaphysik und weist sodann in einem sehr gedrängten historischen Überblick darauf hin, wie sie bisher zwei Stadien, einen zuversichtlichen Dogmatismus und einen alles anzweifelnden Skeptizismus, durchgemacht habe, um gegenwärtig in die Epoche des Kritizismus einzutreten (Vorrede, S. 83—89). Vor der Metaphysik will Kant in einem ersten Teile deren notwendige Propädeutik, die „Transcendentalphilosophie", behandeln und zwar nach der Überschrift auf S. 90 ihre „Geschichte unter uns in neuerer Zeit", verbreitet sich aber tatsächlich nur über seine eigenen Lehren, insbesondere: Synthesis a priori, Idealität von Raum und Zeit, Unterschied des psychologischen und logischen Ich, Kategorien (90—98). Auch die nun folgende „Erste Abteilung" ist zunächst wieder systematisch gehalten. Sie beschränkt den „Umfang des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft", kürzer gesagt: die Gewißheit der theoretischen Erkenntnis auf die Erfahrung (99—103, 106 f.) und wirft erst danach einige kritische Blicke auf die Leibniz-Wolfsche Lehre (104—106, 108). Dann erst, in der „Zweiten Abteilung", kommt er auf die drei Stadien zurück, um als deren erstes die Hauptlehren von Leibniz zu behandeln (108—114). Die Behandlung des zweiten, den „Skeptizismus der reinen Vernunft" enthaltenden Stadiums, war im Manuskript I nur begonnen; die wenigen Seiten sind deshalb von Rink unter die Beilagen (S. 158—161, vgl. oben) verwiesen worden.

Statt dessen setzt nun hier (S. 115) Manuskript II ein. Das Streben zum Unbedingten verwickelt die Vernunft notgedrungen in Widerstreit mit sich selbst und führt sie so zu den Antinomien, deren mathematische und dynamische Gruppe S. 116—122 eine gedrängte Darstellung finden. Das Übersinnliche ist nur praktisch-dogmatisch zu erfassen. So entspringen die theoretisch freilich transcendenten, praktisch aber realen Ideen des

Übersinnlichen in, über und nach uns, d. i. der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit (122—126): Gegenstände nicht des Wissens, wohl aber eines freien Fürwahrhaltens und moralischen Glaubens (127 ff.). Von dem so gewonnenen Standpunkt aus erfährt dann die Leibniz-Wolfsche Metaphysik eine scharfe Kritik und zwar: 1) Ihre „transcendente Theologie“ mit ihren „vorgeblichen“ Beweisen vom Dasein Gottes (133—138), 2) ihre moralische Theologie, besser Teleologie (138—140), 3) ihre transcendente Psychologie oder Unsterblichkeitslehre (140—142). Der Entwurf schließt (S. 144) mit einer kurzen Präzisierung der zwei wahren „Türangeln“ der echten (kritischen) Metaphysik: der Lehren von der Idealität des Raumes und der Zeit und von der praktischen Realität des Übersinnlichen im Freiheitsbegriffe.

Manuskript III endlich, das die Arbeit noch einmal von frischem beginnt, führt in seiner „Einleitung“ (S. 145—151) die Frage der Akademie nach den „reellen“ Fortschritten der Metaphysik auf die einfachere zurück, ob sie denn bis Wolf inklusive in ihrem eigentlichen Endzweck überhaupt Fortschritte gemacht habe, und glaubt dies „mit der größten Gewißheit“ verneinen zu können. Noch weniger könne daher von „reellen“ Fortschritten die Rede sein, ehe eine „genaue und ausführliche“ Kritik der reinen Vernunft selbst stattgefunden habe. Darum sei aber auch die Aufgabe der Akademie in Kürze eigentlich kaum zu behandeln (und wird vor allem wohl aus eben diesem sachlichen Grunde von Kant später die Behandlung aufgegeben worden sein). Gleichwohl hat Kant in zwei kurzen Abschnitten (S. 153—56 und 156—57) den Anfang dazu gemacht. Als oberste Aufgabe der Vernunftkritik wird, wie in der Streitschrift gegen Eberhard, so auch hier die Beantwortung der Frage betrachtet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dazu muß aber zuvor das Erkenntnisvermögen des Menschen geprüft werden.

Bei diesem Gedanken bricht leider das Manuskript ab. Wir sagen: leider! Denn gerade dieser dritte Entwurf zeichnet sich vor den beiden anderen durch größere Knappheit und Klarheit aus, wie er denn auch Rink als der „in gewisser Weise vollendetste“ (S. 81) erscheint. Die beiden anderen enthalten gewiß viele wertvolle Ge-

danken im einzelnen, entbehren aber so sehr der Übersichtlichkeit des Gedankenganges wie der stilistischen Feilung, daß sie durchaus den Eindruck der Unfertigkeit machen und in diesem Zustand in der Tat nicht zur Preisbewerbung hätten eingesandt werden können. Wir haben an einer Anzahl Stellen durch Textänderungen einen besseren Sinn herzustellen gesucht (wie an einzelnen schon vor uns Hartenstein und Rosenkranz); indes bedeutet das im ganzen nur wenig. Namentlich im zweiten Manuskript befinden sich wahre Ungetüme von Sätzen, stilistische Unebenheiten und gedankliche Wiederholungen in reicher Anzahl. Wer sich durch diese Mängel der äußeren Form nicht abhalten läßt, in den Kern einzudringen, wird sich trotzdem durch manches methodische Goldkorn belohnt finden.

Rink spricht in seinem Vorwort (S. 82) von „verloren gegangenen Zetteln", durch die einzelne Lücken des Gedankenganges vielleicht zu ergänzen gewesen wären. Von solchen Zetteln hat Rudolf Reicke glücklicherweise eine Anzahl in Kants Nachlaß aufgestöbert und in seinen *Losen Blättern* etc. veröffentlicht. Er hat als solche nachgewiesen D 14, G 12 und G 13 II, als wahrscheinlich bezeichnet E 31 und F 3 seiner Sammlung. Ich möchte als weitere Vorarbeiten zu unserer Abhandlung noch vermuten D 12 und E 75, vielleicht auch D 17 I, als wahrscheinlich F 5, vor allem aber F 7. Nicht alle dieser „Losen Blätter" sind natürlich von gleicher Bedeutung. Besonders interessant erschienen uns G 12, D 14 in Verbindung mit G 13, und F 3; und wir können uns nicht enthalten, das Wichtigste daraus dem Leser mitzuteilen.

G 12 [1]) enthält folgende interessante Dispositionsskizze zur Bearbeitung der Aufgabe:

A) Prolegomena.

1. Was hat das Ding, welches man in der Folge Metaphysik genannt hat, von den ältesten Zeiten her für ein Wissen seyn sollen: eine Wissenschaft der Gegenstände der Vernunft oder die der Vernunft selbst und ihres Vermögens, zum Erkenntnis derselben zu gelangen?

---

1) *Lose Blätter, 3. Heft*, 1898, S. 40 f.

2. Was ist die Metaphysik von den ältesten Zeiten her bis auf Leibniz und Wolf, diese mit eingeschlossen, vornehmlich in Deutschland gewesen?

B) 3. Was ist sie jetzt: hat sie in Deutschland neuerlich Fortschritte gemacht?

4. Wenn das letztere ist: was wird ihr Schicksal künftig sein, ein ferneres Fortschreiten oder Zurückgehen oder der Zustand eines Depots, welches, ohne vermehrt oder vermindert werden zu können, zum Gebrauch der Vernunft (dem negativen) aufbewahrt werden muß?

Die Beantwortung der ersten zwey Fragen dienen als Prolegomena zur Einleitung, die der dritten allein als Abhandlung zur Auflösung der Aufgabe: die Beantwortung der vierten ist Zusatz oder Scholium zur Abhandlung.

D 14 beginnt mit der Aneinanderreihung von neun für die Lösung der „Preisfrage" wichtigen Gedanken. Wir heben daraus No. 1—2 und 6—8 hervor:

„*1. Was wollten die Alten mit der Metaphysik? — Das Übersinnliche zu erkennen. 2. Dieser Unterschied ist so alt als die Philosophie .... 6. Ursprung der kritischen Philosophie ist Moral, in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen. 7. Hierüber unaufhörlicher Streit. 8. Alle Philosophien sind im Wesentlichen nicht unterschieden bis auf die critische.*"

Immerhin darf man auf die von uns durch Sperrdruck hervorgehobenen Worte in No. 6 nicht allzuviel Gewicht legen. Erich Adickes weist in einer Besprechung der Stelle mit Recht darauf hin, daß solche gelegentliche, anderen widersprechende Äußerungen mehr als Ausdruck einzelner „Augenblicke und Stimmungen" zu begreifen sind.[1]) Er hätte überdies auf die Selbstkorrektur Kants in G 13 II hinweisen können, wo dieser ausführt, man könne bei der Darstellung der Metaphysik

„*von mehren Punkten ausgehen und doch den ganzen Kreis nach einem Princip vollenden, sodaß es allein schwer wird zu wählen, von welchem man ausgehen wolle. Mir scheint das ratsamste zu sein, davon anzufangen, was das Interesse zuerst hervorbrachte, eine*

---

[1]) *Kantstudien* I, 252.

Metaphysik zu gründen (die Freiheit, sofern sie durch moralische Gesetze kund wird), denn die Auflösung der damit verbundenen Schwierigkeit veranlaßt eine völlige Anatomie unserer Erkenntnisvermögen ...“ [1])

Endlich sei der höchst interessante, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit als zu unserer Abhandlung gehörige Abschnitt F 3 [2]): Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie seinem Hauptinhalte nach hier zum Abdruck gebracht:

„.... Eine historische Vorstellung der Philosophie erzählt also, wie man und in welcher Ordnung bisher philosophiert hat. Aber das Philosophieren ist eine allmähliche Entwickelung der menschlichen Vernunft, und diese kann nicht auf dem empirischen Wege fortgegangen seyn ... Es muß ein Bedürfnis der Vernunft (ein theoretisches oder praktisches) gewesen seyn, was sie genötigt hat, von ihren Urteilen über Dinge zu den Gründen bis zu den ersten hinaufzugehen ... Eine philosophierende Geschichte der Philosophie ..., ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt, so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie ...“

Und daß diese Erörterung mit dem Thema unseres Aufsatzes in Berührung steht, beweist seine Fortsetzung in dem fast noch interessanteren Blatt F 5, wo es u. a. heißt:

„Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefaßt werden könne, wie der Dogmatism, aus ihm der Skepticism, aus beiden zusammen der Criticism habe entstehen müssen,“ und wo des weiteren von der *Wahrscheinlichkeit* und dem *Fürwahrhalten* in bezug auf das Übersinnliche ganz im Sinne unserer Abhandlung (vgl. das Sachregister) die Rede ist. [3]).

Wir müssen uns mit diesen Hinweisen begnügen und wollen zum Schluß nur noch hervorheben, daß einzelne dieser „Losen Blätter“ auch für die Bestimmung der Zeit, in der Kant an der Preisschrift gearbeitet hat,

---

[1]) Reicke a. a. O. S. 44 f.

[2]) Ebenda S. 580.

[3]) a. a. O. S. 587, vgl. auch S. 588.

von Wichtigkeit sind. Schon Reicke hat gezeigt, daß das bestimmt auf die Preisfrage bezügliche Blatt D 14, weil auf die Außenseite eines Briefes vom 5. November 1793 geschrieben, nach diesem Termin verfaßt sein muß. Daß der Philosoph indes auch schon in der ersten Hälfte dieses Jahres die Arbeit begonnen haben kann, scheint mir aus dem auf einen Brief Motherbys an Kant vom 6. April 1793 niedergeschriebenen Blatt F 7 hervorzugehen. Die dortigen Ausführungen über den sogenannten kosmologischen Gottesbeweis (S. 594—596) stimmen nämlich — was selbst Reickes scharfem Auge entgangen ist — in einzelnen Wendungen fast wörtlich mit Stellen unserer „Randanmerkungen" (S. 164 und 165) überein.

Textänderungen unserer Ausgabe.

Die größeren Zahlen bedeuten die Seiten-, die kleineren die Zeilenzahlen unserer Ausgabe. Ein beigesetztes Fragezeichen (?) bedeutet, daß die Änderung nicht in den Text aufgenommen, sondern als Vorschlag des Herausgebers anzusehen ist.

I. Streitschrift gegen Eberhard.

Seite 3[27] *könnte* statt *konnte.*
„ 31[36] (Anm.) *leiten* statt *leisten.*
„ 46[31] (Anm.) hinzuzusetzen *behauptet und* (?).
„ 65[10] hinzugesetzt *ein.*
„ 66[8] hinzugesetzt *ich.*
„ 78[3] hinzugesetzt *sich.*

II. Preisschrift.

Seite 83[14] *diese* statt *dies* (?).
„ 83[22] *um* statt *nur* (?)
„ 84[3] zuzusetzen *ist er* (?).
„ 98[21] *den* statt *dem.*
„ 100[21] hinzugesetzt *in.*
„ 101[14] vor *allein* ist nicht gestrichen.
„ 102[36] *Gegenstande überhaupt, aber* statt *Gegenstande, überhaupt aber.*

Seite 104 [22–23] *sofern nur* statt *nur sofern*.
„ 111 [3] *eine bewegende* statt *einer bewegenden*.
„ 111 [4] hinzuzusetzen *stattfinden kann* (?).
„ 113 [11–12] *muss man doch* statt *aber doch* ..*muss* (?).
„ 114 [26] hinzugesetzt *in*.
„ 115 [23] hinzugesetzt *ein*.
„ 116 [4] *soll* statt *sollen*.
„ 123 [1] hinzugesetzt *als*.
„ 128 [14–15] hinzugesetzt *unterschiedenen*.
„ 135 [11] hinzugesetzt *die*.
„ 136 [28] *eine* oder *einer* statt *als* (?).
„ 136 [32] *transcendente* (?).
„ 139 [21] *er bei der* statt *wobei er die*.
„ 142 [6] hinzugesetzt *wir*.
„ 143 [25] *Vorzeichnung* statt *Verzeichnung* (?).
„ 160 [11] hinzuzusetzen *in Beziehung auf* (?).
„ 163 [8] *transcendenten* (?).
„ 164 [40] *gedacht* statt *geführt* (?).
„ 165 [2–3] *Existenz eines Dinges* statt *Existenz, folglich eines Dinges*.
„ 165 [6] *sie* statt *er*.
„ 165 [26] *gedacht* statt *gemacht* (?).

Außerdem ist 89 [27] hinter *bringen* das Wort *betrifft* zu ergänzen.

Inhaltsverzeichnis.[a])

a) Ein solches fehlt in den Originalausgaben (d. H.).

I.

Über eine Entdeckung,

nach der

alle neue Kritik

der reinen Vernunft

durch eine ältere

entbehrlich gemacht werden soll,

von

Immanuel Kant.

Königsberg, 1790
bey Friedrich Nicolovius.

Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, daß, wie sein philosophisches Magazin erster Band S. 289 besagt, „die Leibnizische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnisvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte." Wie es nun zugegangen sei, daß man diese Sachen in der Philosophie des großen Mannes und ihrer Tochter, der Wolfischen, nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wonach sie sehen sollen.

Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam* (wie es Locke nennt), dessen sich auch Herr Eberhard aus Furcht, seine eigenen möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letzteren ein großes Hindernis sein. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch Bücher (die doch selbst aus keinen anderen Quellen geschöpft sein konnten als denen, welchen wir ebenso nahe sind als ihre Verfasser) eine mißliche Sache. Herr Eberhard könnte,[a]) so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Überdem spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so, als ob er sich für Leibniz eben nicht verbürgen wolle. Am besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf

a) Original: „konnte", corr. Vorländer.

dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigenen Behauptungen; denn sonst geraten wir in die schlimme Lage, daß die Streiche, die er im fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie wie billig erwidern, einen großen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Haß zuziehen dürfte.

Das erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Prozesses, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr *Eberhard* S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: daß wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, *daß wir vorwärts und rückwärts gehen* und nach allen Richtungen ausbeugen können.“ — Nun kann man wohl einräumen: daß ein Magazin in seinen verschiedenen Abteilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte (sowie auch in diesem auf eine Abhandlung über die *logische Wahrheit* unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der *Bärte*, auf diesen ein *Gedicht* folgt); allein daß in einer und derselben Abteilung ungleichartige Dinge durcheinander gemengt werden oder das Hinterste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornehmlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr *Eberhard* schwerlich durch die Eigentümlichkeit eines Magazins (welches alsdann eine Gerüllkammer sein würde) rechtfertigen können; in der Tat ist er auch weit entfernt, so zu urteilen.

Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der Tat sehr planmäßig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probierstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum voraus einzunehmen und nachher die Gültigkeit des Probiersteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch sein sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält (nicht die an ihm die Probe halten), zu beweisen. Es ist ein künstliches ὕστερον πρότερον,[a])

a) Wörtlich: das Spätere zuerst. (K. V.)

welches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntnis a priori und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objekte vor aller Erfahrung, mithin der Deduktion ihrer objektiven Realität (als langwierigen und schweren Bemühungen), mit guter Manier auszuweichen und womöglich durch einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatismus der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die Auflösung der allgemeinen Frage zum Zwecke hat: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Und nur nach einer mühvollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlußsatze gelangen: daß keinem Begriffe seine objektive Realität anders gesichert werden könne, als sofern er in einer korrespondierenden Anschauung (die für uns jederzeit sinnlich ist) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus es schlechterdings keine Erkenntnis, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, daß sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegenteils an: nämlich daß es allerdings Erweiterung der Erkenntnis über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze a priori möglich sei.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhardschen Magazins aus zwei Akten. Im ersten soll die objektive Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargetan, im anderen die Aufgabe, wie synthetische Sätze a priori möglich sind, aufgelöst werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urteilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweise,

Anführung von Leibnizens und anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rate, den Quintilian dem Redner in Ansehung seiner Argumente gibt, um seine Zuhörer zu überlisten: *Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine;*[a]) welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu tun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen.

---

a) „Wenn die Gründe durch ihre Stärke nichts vermögen, so werden sie doch durch ihre Zahl Eindruck machen. — Einzeln sind sie von leichtem Gewicht und trivial, vereint jedoch treffen sie; wenn auch nicht wie der Blitz, so doch wie der Hagel.“ (K.V.)

Erster Abschnitt.

Über die objektive Realität derjenigen Begriffe, denen keine korrespondierende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn **Eberhard.**

Zu dieser Unternehmung schreitet Herr **Eberhard** S. 157—158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist; spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es not täte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die **unbestrittenen** fruchtbaren Felder der Ontologie verheißen,*) und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, **ohne uns auf die transcendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten** (das soll hier soviel bedeuten als die objektive Realität ihrer Begriffe) **vorderhand einzulassen**", und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, **ohne von der Realität des Gegenstandes derselben mit einem Worte Erwähnung zu tun.**" Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam

---

*) Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, **als Ansprüche auf eine Erkenntnis der Dinge überhaupt**, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vorderhand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verrät auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punkt des Streits aus den Augen zu rücken.

sein, indem er sagt: „Das läßt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem Beispiele, das zu treffend und zu lehrreich ist, als daß ich es nicht sollte hier anführen dürfen.“ Jawohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiele zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht, selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmter Männer, die davon bloß Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten ist, daß man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgesagte Urteil über des Apollonius *Conica.*[a])

Apollonius konstruiert zuerst den Begriff eines Kegels, d.i. er stellt ihn a priori in der Anschauung dar, (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objektive Realität seines Begriffes zum voraus dartut). Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, d.h. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels (*conus rectus*) durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweist an der Anschauung a priori die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung a priori gegeben, mithin seine objektive Realität, d. i. die Möglichkeit, daß es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, als daß man ihm die korrespondierende Anschauung unterlegt, bewiesen wird. — Herr Eberhard wollte beweisen: daß man seine Erkenntnis gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben

---

a) Apollonius von Perga (in Pamphylien), der um 200 v. Chr. Geb. in Alexandria lehrte, zählt zu den Begründern der Mathematik. Sein Hauptwerk über die Kegelschnitte („*Conica*“) wird noch heute geschätzt. Die erhaltenen (griechischen) Schriften sind 1891—93 aufs neue herausgegeben worden und 1863 in deutscher Bearbeitung erschienen.

kann (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet), und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressieren. — Das Unglück aber kam daher, daß er den Apollonius selbst nicht kannte und den Borelli,[a]) der über das Verfahren der alten Geometer reflektiert, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen Konstruktion der Begriffe von Kegelschnitten (außer dem Zirkel) und sagt: daß die Mathematiker die Eigenschaft der letzteren lehren, ohne der ersteren Erwähnung zu tun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu zeichnen, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer.*) Herr Eberhard hätte aus der Stelle, die er selbst aus der Anmerkung des Borelli[a]) anführt und sogar unterstrichen hat, sich hiervon belehren können. Es heißt da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars*

*) Um den Ausdruck der Konstruktion der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Mißbrauch zu sichern, mag folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung Konstruktion heißen. Geschieht sie durch die bloße Einbildungskraft einem Begriffe a priori gemäß, so heißt sie die reine (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muß; daher er an einem Zirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Zirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte). Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Konstruktion heißen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Konstruktion (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird), ist nun entweder die geometrische, durch Zirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nötig sind, wie zum Beispiel die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte außer dem Zirkel.

a) Über Borelli s. die Anmerkung auf S. 10.

subjectum ipsum efformandum delineandi.[a]) Es wäre aber höchst ungereimt vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mechanischen Konstruktion den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objektive Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht, daß sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objekts gesichert zu sein, ableiteten (denn sie sind mit derselben sich zugleich der reinen, bloß schematischen Konstruktion vollkommen bewußt und bringen auch die mechanische nach derselben, wenn es erfordert wird, zustande), sondern daß sie sich eine solche (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkürlich denken und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemäßer sein würde, um deren willen man mehrmalen angeraten hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabsäumen.

Nach dem Beispiele also nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte schon im ersten Stück seines Magazins die Prinzipien der Form der Erkenntnis, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sein sollen, von denen der Materie derselben (nach ihm Vorstellung und Ausdehnung), deren Prinzip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm niemand die transcendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die, des Satzes vom zureichenden Grunde und hiermit die objektive Realität des letzteren Begriffes, zweitens auch die

---

a) Ein Gegenstand kann als definiert angenommen werden, um verschiedene Bestimmungen an ihm zu beweisen, obschon vorher nicht der Weg zu seiner wirklichen mechanischen Darstellung angegeben ist. Borelli, berühmter italienischer Physiker (1608—1679), der die Prinzipien der Mechanik auf das Gebiet der Tierphysiologie anwendete. Er gab auch die *Conica* des Apollonius heraus; aus dieser Ausgabe stammt die angeführte lateinische Stelle. (V.)

Realität des Begriffs von einfachen Wesen darzutun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine korrespondierende Anschauung belegen zu dürfen. Denn was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sei, und sofern hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia,*[a]) mit der Metaphysik gemein oder leihet ihr vielmehr denselben. — Dieser Einteilung gemäß wollen wir nun auch unsere Prüfung einteilen.

A.

Beweis der objektiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde nach Herrn Eberhard.

Zuerst ist wohl zu bemerken, daß Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes bloß zu den formalen Prinzipien der Erkenntnis gezählt wissen will und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlaßt werde: „ob er auch transcendentale Gültigkeit habe" (überhaupt ein transcendentales Prinzip sei). Herr Eberhard muß entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines logischen (formalen) und transcendentalen (materiellen)[b]) Prinzips der Erkenntnis haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um statt dessen, wovon die Frage ist, etwas anderes unterzuschieben, wonach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muß einen Grund haben, ist das logische (formale) Prinzip der Erkenntnis, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist.*) Ein jedes Ding muß seinen

*) Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urteilen angemerkt. Ein assertorisches Urteil ist ein Satz. Die Logiker tun gar nicht recht daran, daß sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urteil definieren; denn wir müssen uns auch zu Urteilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: Wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältnis zweier Urteile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Konsequenz des letzteren (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urteil:

a) „Von der Wirklichkeit gilt der Schluß auf die Möglichkeit." (K. V.) b) Besser: „materialen".

Grund haben, ist das transcendentale (materielle) Prinzip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus bloßen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzähligemal gesagt worden, daß ein transcendentales Prinzip über die Objekte und ihre Möglichkeit etwas a priori bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Prinzipien tun (indem sie von allem, was die Möglichkeit des Objekts betrifft, gänzlich abstrahieren), bloß die formalen Bedingungen der Urteile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: Alles hat einen Grund, durchsetzen und, indem er (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist) den in der Tat materiellen Grundsatz der Kausalität vermittels des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts Alles und hütet sich wohl zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, daß es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transcendentaler Grundsatz der Erkenntnis sei, der schon in der Logik (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht) seinen Platz haben kann.

Daß er aber darauf dringt, diesen transcendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das tut er gleichfalls nicht ohne reife Überlegung und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Kausalität) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objektive Realität beweisen, ohne diese bloß auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, daß er nämlich

Einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend sein, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz ausgesagt würde. Das assertorische Urteil: Ein jeder Körper ist teilbar, sagt mehr als das bloß problematische (man denke sich, ein jeder Körper sei teilbar etc.) und steht unter dem allgemeinen logischen Prinzip der Sätze; nämlich ein jeder Satz muß gegründet (nicht ein bloß mögliches Urteil) sein, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz sein würde.

noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sei. Nun ist klar, daß der Satz des Widerspruchs ein Prinzip ist, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen oder nicht; weil er vom Denken überhaupt ohne Rücksicht auf ein Objekt gilt. Was also mit diesem Prinzip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objektive Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung binden zu lassen, so mußte er das Prinzip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so stellen,[a]) daß, ob er zwar in der Tat bloß logische Bedeutung hat, dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Kausalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmäßigsten Urteilskraft, voraussetzen läßt.

Allein wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr *Eberhard* durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an *zwei* Türangeln gehängt: den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser seiner Behauptung, indem er, *Leibnizen* (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt) zufolge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgibt. Nun sagt er S. 163: „Die *allgemeine* Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) *demonstriert* werden“, welches er denn gleich darauf mutig unternimmt. So hängt ja aber alsdann die ganze Metaphysik wiederum nur an einem Angel, da es vorher zwei sein sollten; denn die bloße Folgerung aus einem Prinzip, ohne daß im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Prinzip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr *Eberhard* aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde (mit ihm eigentlich die objek-

a) Hartenstein: „zu stellen“.

tive Realität des Begriffs einer Ursache, ohne doch etwas mehr als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen) aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Einteilung S. 161—162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euklides selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „Sobald man ihm eines von seinen Axiomen leugnet, so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber ein so seltener Fall, daß er nicht glaubt ihm die unverwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die schönen Verhältnisse seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muß gefälliger sein.“ Es gibt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica,* sowie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philosophie (im Beweisen, wie gleich darauf gesagt wird) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem Euklid anzuführen, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn was bloß philosophisch (aus Begriffen) bewiesen werden kann, z. B. das Ganze ist größer als sein Teil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheißene Demonstration. Es ist gut, daß sie nicht weitläufig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen Grund. Im letzteren Falle könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund sein könnte: so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund sein. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne daß im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich ebenso gut gegen Westen bewegen können als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten

und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich sein und nicht sein, welches widersprechend und unmöglich ist."

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll als selbst der Mathematiker, hat alle Eigenschaften, die ein Beweis haben muß, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, — wie man nicht beweisen soll. — Denn erstlich ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, sodaß man aus ihm einen logischen oder auch transcendentalen Grundsatz machen kann, weil das Wort alles ein jedes Urteil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der ersten Bedeutung genommen (da er so lauten müßte: ein jeder Satz hat seinen Grund), so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert; dieses würde aber, wenn unter alles ein jedes Ding verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgartensche Beweis, auf den sich jetzt wohl niemand mehr berufen wird, und der da, wo ich den Gedankenstrich gezogen habe, völlig zu Ende ist, außer daß die Schlußformel fehlt („welches sich widerspricht"), die aber ein jeder hinzudenken muß. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein bloßer Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlußsatze der ersteren zu gelangen, vorgetragen wird und doch, wenn man das Wort aber wegläßt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, daß etwas ohne Grund sei, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand, da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muß, daß nämlich alsdann auch das Gegenteil dieses Dinges ohne Grund sein würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders als der Baumgartensche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied sein sollte.

Drittens ist die neue Wendung, die Herr Eberhard seinem Beweise zu geben gedachte S. 161, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluß, durch den dieser

sich wendet, geht auf vier Füßen. — Er lautet, wenn man ihn in syllogistische Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (statt dessen) ebensogut nach Westen bewegen;

Nun bewegt sich (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgibt) der Wind ohne Grund nach Osten:

Folglich kann er sich zugleich nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Daß ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: statt dessen einschalte, ist klar; denn ohne diese Einschränkung im Sinne zu haben, kann niemand den Obersatz einräumen. Wenn jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abraten will, gar wohl sagen: er hätte ebensogut einen Fehler werfen und soviel verlieren können, aber nur anstatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe zugleich. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte ebensogut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, daß er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens ist der Satz selber in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er dasteht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, daß man vom Urwesen sagt: es habe zwar auch einen Grund seines Daseins, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch; weil der Grund des Daseins eines Dinges als Realgrund jederzeit von diesem Dinge unterschieden sein, und dieses alsdann notwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muß. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjekts etwas anderes als der des Prädikats ist und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen, wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen anderen Grund anzunehmen erlaube als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat also nichts von dem zustande

gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Kausalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie und mutmaßlich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit zur Erkenntnis der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke des souveränen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: daß keine Kategorie die mindeste Erkenntnis enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine korrespondierende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntnis der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinausreichen könne.

B.

Beweis der objektiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenständen nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Kausalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu sein, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objektive Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er S. 169—173 einen Schritt weiter und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne sein kann, nämlich dem eines einfachen Wesens, die objektive Realität sichern und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169—170 lautet so:

„Die konkrete*) Zeit, oder die Zeit, die wir empfinden,

*) Der Ausdruck einer abstrakten Zeit S. 170 im Gegensatz des hier vorkommenden, der konkreten Zeit, ist ganz unrichtig und muß billig niemals, vornehmlich wo es auf die größte logische Pünktlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser

(sollte wohl heißen: in der wir etwas empfinden), ist nichts anderes als die Succession unserer Vorstellungen; denn auch die Succession in der Bewegung läßt sich auf die Succession der Vorstellungen zurückbringen. Die konkrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente sind Vorstellungen. Da alle endlichen Dinge in einem beständigen Flusse sind (woher weiß er dieses a priori von allen endlichen Dingen und nicht bloß von Erscheinungen zu sagen?): so können diese

Mißbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisiert worden. Man abstrahiert nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahiert in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahieren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahiert von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es tun so, daß er entweder bloß den Begriff eines Kindes in abstracto oder eines bürgerlichen Kindes (in concreto) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstrakten und konkreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstrakt und konkret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünktlichkeit verfälscht öfters das Urteil über einen Gegenstand. Wenn ich sage: die abstrakte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so läßt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, sowie die rote Farbe an Rosen, dem Zinnober usw., zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahiert würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich es mir wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (a priori) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieser bloß abstrahierten Begriff ansehe, nicht freisteht. Ich kann im ersteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede [a]) der empirisch bestimmten, durch Grundsätze a priori urteilen, wenigstens zu urteilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahiere, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber (wie man sagt) nur von der Erfahrung abstrahiert habe (wie im obigen Beispiele von der roten Farbe), verwehrt ist. — So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

a) sc. von

Elemente nie *empfunden* werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge ein *stetiger* (dieses Wort ist von ihm selbst angestrichen), ununterbrochener Fluß ist: so ist kein *empfindbarer* Teil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der konkreten Zeit liegen also *völlig* außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Über diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das *unbildliche* Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, daß zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objektives gehöre, diese unteilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjektiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der konkreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich sein, und vermöge eben dieser Schranken können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden.“ Seite 171 heißt es vom Raume: „Die vielseitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anschauung, des Raumes, mit der Zeit überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich da ist, sind ebensowohl wie die Elemente der Zeit einfach und außer dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden; sie sind aber demungeachtet wahre Gegenstände; das alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein.“

Herr *Eberhard* hat seine Beweise, wenngleich nicht mit besonders glücklicher logischer Bündigkeit, doch allemal mit reifer Überlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er aus leicht zu erratenden Ursachen diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurteilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objektive Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als einfacher Verstandeswesen, beweisen und sucht sie in den *Elementen* desjenigen, was Gegenstand der

Sinne ist; ein dem Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Beweis allgemein aus bloßen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicherweise der Satz bewiesen wird, daß die Urgründe des Zusammengesetzten notwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: daß dieses zwar von unseren Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntnis bekommen können, keineswegs aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objekte sind, mithin die objektive Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sei. Er mußte also selbst wider Willen jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen? Er mußte dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken läßt, eine andere Bedeutung geben als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heißt es., es sei dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewußtsein empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, daß es da sei, sowie die kleinen Teile der Körper oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt; bald aber (hauptsächlich, wenn es darauf ankommt, daß jene kleinen Teile präzis als einfach gedacht werden sollen), es sei das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form S. 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs (nicht Verwechselung, die auch unvorsätzlich sein kann) mit Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Teile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjekte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden

wird) geben läßt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das Eigentlich-Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die bloß in der Idee angetroffen werden, sei ihm nun (ohne daß er den Widerspruch bemerkt) an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objektive Realität dieses Begriffs an einer Anschauung dargetan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: erstlich, daß die konkrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen bestehen; zweitens, daß diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich ebensoviel Unrichtigkeiten: die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz sein. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den Keil in seiner *Introductio in veram physicam* durch die bloße Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen anderen führt, verständlich finden und daraus ersehen, daß es keine einfachen Elemente derselben geben könne, nach dem bloßen Grundsatze der Geometrie: daß durch zwei gegebene Punkte nicht mehr als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variiert werden und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Teile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Punktes in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die konkrete Zeit und der konkrete Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstrakten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweist. Denn nicht allein, daß auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper) besorgt werden müßte, in Irrtum zu geraten, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so läßt sich ebenso apodiktisch beweisen, daß ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, sobald sie einen Teil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in soviel Dinge und in soviel Ver-

änderungen geteilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, geteilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweist, widersetzt), kann und muß man einräumen, daß Raum und Zeit bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Rezeptivität derer[a]) Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden und deren allgemeine Bedingungen notwendig zugleich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Objekte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn Leibniz zuweilen sich so ausgedrückt hat, daß man seine Lehre von einfachen Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, solange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Teil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen sein mag, wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist), oder, läßt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von Leibnizens Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte große Mann sein, der sich diese Freiheit anderer im Untersuchen gefallen lassen muß.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, daß Herr Eberhard ihn notwendig bemerkt haben muß, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich daß das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung

---

a) Rosenkranz: „der"

aber völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, daß man das Einfache als *Grund* zu den Anschauungen im Raume und der Zeit hinzu *vernünftele* (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde), sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst (obzwar ohne klares Bewußtsein) antreffe, und verlangt, daß das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Teile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandeswesen sein sollen. „Den Elementen der konkreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehlt dieses Anschauende nicht“, sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171) unter keiner sinnlichen *Form* angeschaut werden.“

Zuerst, was bewegte Herrn *Eberhard* zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwicklung? Er sah selbst ein, daß, ohne einem Begriffe eine korrespondierende Anschauung zu geben, seine objektive Realität völlig unausgemacht sei. Da er nun die letztere[a]) gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, daß dieses nicht etwa ein Objekt würde, von dem (wie die Kritik behauptet) weiter schlechterdings keine Erkenntnis möglich sei, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Objekt gedacht wird, für bloße Erscheinung gelten müßte, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte: so mußte er die sinnliche Anschauung aus Teilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist.*)

*) Man muß hier wohl bemerken, daß er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der bloßen Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, daß ein *Objekt* den Sinnen gegeben sei (S. 299), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vorteil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Teile wegen der Schranken des endlichen Geistes nicht unterschieden werden können (jene Vorstellung also verworren ist). Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachteiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

a) Kant: „letztern“ (Druckfehler!)

Wie hilft sich aber Herr *Eberhard* aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein bloßes Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein *nicht-empfindbarer* Teil ist völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie *abgesondert* empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl als unseren Vorstellungen. Das zweite Wort, welches aus den Teilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das *unbildliche* Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar sein und doch einen Teil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu auffallend widersprechend, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.

Ein *nicht-empfindbarer* Teil bedeutet hier einen Teil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich *nicht bewußt* ist. Herr *Eberhard* will mit der Sprache nicht heraus; denn hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, daß bei ihm Sinnlichkeit nichts anderes als der Zustand verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sei, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: daß, wenn kein einfacher Teil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt: wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfachen Teile es ebensowohl sein müssen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag; daß aber diese Dunkelheit der Teilvorstellungen eines Ganzen, sofern der Verstand nur einsieht, daß sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten sein müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausversetzen und zu Verstandeswesen machen könne. *Newtons* kleine Blättchen, daraus die Farbeteilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermutet) nicht allein ihr Dasein, sondern auch, daß sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewußt-

sein, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist niemand von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Teilen und gänzlich einfachen Teilen weiter kein Unterschied als in dem Grade der Verminderung. Alle Teile müssen notwendig Gegenstände der Sinne sein, wenn das Ganze es sein soll.

Daß aber von einem einfachen Teile kein Bild stattfindet, ob er zwar selbst ein Teil von einem Bilde, d. i. von einer sinnlichen Anschauung ist, kann ihn nicht in die Sphäre des Übersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings (wie die Kritik zeigt) über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anschauung korrespondierend gegeben werden; aber alsdann kann man sie auch nicht als Teile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt, so folgt daraus, daß ihnen kein Bild korrespondiert, gar nicht, daß ihre Vorstellung etwas Übersinnliches sei; denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist ebensowohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdann hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Gegenständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Teilbarkeit der Materie (wie die Mathematik gebietet) sich eine Aussicht in eine Welt im kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Teilung an Vollständigkeit fehlt) auf ein solches außer dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Teil in derselben, sondern als der uns unbekannte, bloß in der Idee befindliche Grund zu derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständnis, welches Herrn Eberhard so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht die mindeste Erkenntnis haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der Tat herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heißt: „der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge ist ein stetiger ununtorbrochener Fluß — kein empfindbarer Teil ist der kleinste oder ein völlig einfacher", lautet so, als ob sie der Mathematiker diktiert hätte. Gleich darauf aber sind doch in ebendenselben Veränderungen einfache Teile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie geschehen ruckweise, und daß sie nicht, wie Herr Eberhard sich fälschlich ausdrückt, empfunden, d. i. mit Bewußtsein wahrgenommmen werden, hebt die spezifische Eigenschaft derselben, als Teile zur bloßen empirischen Sinnenanschauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stetigkeit einen bestimmten Begriff haben?

Mit einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: daß, ohne einem Begriffe die korrespondierende Anschauung zu geben, seine objektive Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegenteil beweisen und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich daß der Verstand an Dingen, als Gegenständen der Anschauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdann hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als daß die objektive Realität an der Anschauung bewiesen würde; dadurch aber wird dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führte, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen oder, wenn er lieber will, daß er sie gemißdeutet hat.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, nach Herrn *Eberhard*.

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornehmlich dem letzteren, die Herr *Eberhard* zieht, ist S. 262 diese: „So wäre also die Wahrheit, daß Raum und Zeit zugleich subjektive und objektive Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, daß ihre *letzten objektiven Gründe* Dinge an sich sind.“ Nun wird ein jeder Leser der Kritik gestehen, daß dieses gerade meine eigenen Behauptungen sind, Herr *Eberhard* also mit seinen apodiktischen Beweisen (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen) *nichts wider die Kritik* behauptet habe. Aber daß diese objektiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das außer- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr *Eberhard* das Gegenteil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlußresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258, No. 3 und 4 sagt Herr *Eberhard*: „Raum und Zeit haben außer den subjektiven auch objektive *Gründe*, und diese objektiven Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge“; S. 259: „ihre letzten *Gründe* sind Dinge an sich“, welches alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, daß Herr *Eberhard*, der sonst scharf genug zu seinem Vorteil sieht, für diesmal ihm zum Nachteil nicht sah? Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu tun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, daß der Leser nicht sehen möchte, daß seine objektiven *Gründe*, die nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Dinge an sich, bloß *Teile* (einfache) der Erscheinungen sind; denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Wortes *Gründe*; weil Teile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber

aufrichtig von Teilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Teile doch nichtsinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Teile einräumte) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich, ein Vermögen der Erkenntnis des Übersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornehmlich in der Beurteilung dieser Täuschung darauf an, daß der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhardsche Deduktion von Raum und Zeit und so auch der Sinnenerkenntnis überhaupt von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntnis und das Objekt derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Teile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, *empfindbar* sind, d. i. in der Anschauung mit Bewußtsein wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf sinnlich zu sein, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehr das Noumenon, sobald der Verstand die ersten *Gründe* der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigenen Teile sein sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterschied als zwischen einem Haufen Menschen, den ich in großer Ferne sehe, und ebendemselben, wenn ich ihm so nahe bin, daß ich die einzelnen zählen kann; nur daß er behauptet, *wir könnten ihm nie so nahe kommen*, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hierbei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Ästhetik[a]) mit so großem Aufwande zwischen der Erkenntnis der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine bloße

a) Gemeint ist die *transcendentale Ästhetik,* der 1. Teil der *Kritik der reinen Vernunft.*

Kinderei gewesen, und selbst eine weitläufige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik (um nur ein einziges Beispiel unter vielen anzuführen), daß es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äußerer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiset sie, daß die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen) denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume notwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre; woraus folgt: daß, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stoßen; weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdenn kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: daß die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache*) enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der

*) Ein Objekt sich als einfach vorstellen, ist ein bloß negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der bloßen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnisstück, sondern bezeichnet bloß ein Etwas, sofern es von den Sinnenobjekten (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden), so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen als reinen Verstandeswesen zum Grunde; sondern, ob das Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz mißverstandene Vorstellung der Lehre von

es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand gibt, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können. — Nach der Kritik ist also alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, soweit der Verstand sie immer in ihre Teile auflösen und die Wirklichkeit der Teile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag; nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdann sofort auf, Erscheinungen zu sein, und sind die Sache selbst.

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, daß Herr Eberhard eine so handgreifliche Mißdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkürlich begangen oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die bloße logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte: so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr Eberhard S. 271—272 viel unnötige Mühe gegeben hat zu beweisen, woran niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, daß so etwas vom kritischen Idealismus hat übersehen werden können, daß die objektive Realität eines Begriffs, die im einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch im allgemeinen, d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objektive Realität sei (wiewohl der Schluß falsch ist, daß diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sein können, bewiesen werde), so fährt er so fort: „Ich muß hier ein Beispiel

Gegenständen der Sinne als bloßen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muß, wenn man sich einbildet oder anderen einzubilden sucht, hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde ebenso nach seinen Monaden geteilt, wie ich die Materie selbst teile; denn da würde ja die Monas (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist) in den Raum versetzt, wo sie aufhört, ein Noumen zu sein und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen *in seinem gegenwärtigen Zustande* können sich von einem *Tausendeck* kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein sobald ich weiß, daß eine Figur ein Tausendeck ist, so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädikate beilegen usw. Wie läßt es sich also beweisen, daß der Verstand von einem *Dinge an sich* deswegen gar nichts weder bejahen noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören?" In der Folge nämlich S. 291 bis 292 erklärt er sich über den Unterschied, den die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und transcendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind *unbildliche*, der Sinnlichkeit hingegen *bildliche* Gegenstände," und führt nun aus *Leibniz**) ein Beispiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone[a]) an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, *in seinem gegenwärtigen Zustande*, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden, machen."

Nun, einen klareren Beweis, ich will nicht sagen von willkürlicher Mißdeutung der Kritik, denn, um dadurch

---

*) Der Leser wird gut tun, nicht sofort alles, was Herr *Eberhard* aus *Leibnizens* Lehre folgert, auf dieses seine Rechnung zu schreiben. Leibniz wollte den Empirismus des *Locke* widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, daß die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch erworbene Begriffe leiten[b]) können, und dadurch den Ursprung der ersteren a priori gegen Lockes Angriffe zu verteidigen. Daß die Gegenstände dadurch aufhören, bloße Objekte der sinnlichen Anschauung zu sein, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

---

a) = Tausendeck. b) Kant: „leisten"; corr. Vorländer.

zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr *Eberhard* gibt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein bloßes Verstandeswesen, etwas Nichtsinnliches (oder, wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch bloßes Übersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, eine Erkenntnis zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik in Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne sein kann, *verneint*; weil wir zu der objektiven Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr *Eberhard bejahet* dagegen diese Frage und führt unglücklicherweise — den Mathematiker, der alles jederzeit in der Anschauung demonstriert, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine *genau* korrespondierende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädikaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung *erkennen* könne. Wenn nun *Archimedes* ein *Sechsundneunzigeck* um den Zirkel und auch ein gleiches in demselben beschrieb, um, daß und wieviel der Zirkel kleiner sei als das erste und größer als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulären Vieleck eine Anschauung unter oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht, indem er dasselbe wirklich zeichnete (welches ein unnötiges und ungereimtes Ansinnen wäre), sondern, indem er die Regel der Konstruktion seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Größe desselben, so nahe der des Objekts selbst als er wollte, zu bestimmen und also dieses dem Begriffe gemäß in der Anschauung zu geben, kannte und so die Realität der Regel selbst und hiermit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt sein könne,

so würde er, weil er wußte, daß er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, daß man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können. — Herr *Eberhard* aber will die letzteren, sofern sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu groß ist, für *nichtsinnliche* Gegenstände gehalten wissen, von denen wir vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn denn auch lassen wollen; weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen mit dem, welchen die Kritik davon gibt, nichts Ähnliches hat und, da er schon im Ausdruck einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr *Eberhard* sucht den Stoff zu aller Erkenntnis in den Sinnen, woran er auch nicht unrecht tut. Er will aber doch auch diesen Stoff zur Erkenntnis des Übersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Kausalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege sein würde.*) Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug;

*) Der Satz: Alle Dinge haben ihren Grund, oder mit anderen Worten: Alles existiert nur als Folge, d. i. abhängig seiner Bestimmung nach, von etwas anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen als Erscheinungen im Raume und Zeit, aber keineswegs von Dingen an sich selbst, um deren willen Herr *Eberhard* dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Kausalität so allgemein auszudrücken: Alles Existierende hat eine Ursache, d. i. existiert nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen; weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genötigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen,

denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Teil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, daß er es in die Materie *hineindemonstriert* zu haben sich berühmt, da es in der Sinnenvorstellung durch bloße Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstand der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Skrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne (auch nicht ein homogener Teil eines solchen) sein kann. Denn es ist einmal ungewiß, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenschaften nimmt, wodurch es ein Teil der Materie sein kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heißen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objektive Realität des Einfachen als Teils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer *an sich möglichen* Erfahrung gehörigen Objekts, keineswegs aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, außer derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wonach gefragt wurde.

In allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts anderes als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornehmlich aber Mißdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die bloß die Form des Denkens (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen) betreffen, mit transcendentalen (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle als sich selbst zu bedürfen, zur Erkenntnis der Dinge a priori

die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, daß man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal bloß die Teilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

braucht) anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen anderen die Übersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind leer von Formen sinnlicher Anschauung (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag). — Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind (auch dieses ist wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heißt, sie sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind). — Also sind sie schlechterdings leer.“ Hier sind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er sagt, schließen müssen: „Also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung.“

Nun ist das letztere wirklich der Schlußsatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den ersteren hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen nach der Kritik folgende Episyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlußsatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich). — Nun sind die Vorstellungen von Dingen an sich leer von usw. — Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind (denen als Begriffen keine korrespondierende Anschauung gegeben werden kann), sind schlechterdings leer (ohne Erkenntnis ihres Objekts). — Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer. — Also sind sie (an Erkenntnis) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einsicht oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines besseren Systems setzen zu können vorgibt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossenste Streitgenosse des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gesagt hat: „Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?", so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „Wir mögen wählen, welches wir wollen, — so kommen wir auf *Dinge an sich*." Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dinge als Gegenstände der Sinne, sondern in etwas Übersinnliches setzt, was jenen *zum Grunde* liegt und wovon wir keine Erkenntnis haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber *sie sind* nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff (er mag gegeben sein, woher er wolle) bearbeite. Die Kritik bewies in der transcendentalen Logik: daß dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande a priori gegründet sein müssen. Dagegen deckt Herr *Eberhard* S. 276—279 sein System auf, dadurch daß er sagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewußt sind, *abgezogen* haben"; welche Absonderung von den einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Aktus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: daß er aus jenem sublimierten Stoffe wiederum Begriffe zusammensetzt. Vermittelst der *Abstraktion* gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heißt es S. 278, „erhält also der Verstand mit Hilfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; sowie er selbst durch die Abstraktion zu immer allgemeineren und einfacheren *hinaufsteigt*, bis zu den Begriffen des *Möglichen* und *Gegründeten*" usw.

Dieses Hinaufsteigen (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heißen kann, was nur ein Abstrahieren von dem

Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellektuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher a priori hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt) ist nur *logisch*, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb des Umfanges möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahiert sind, wo den Kategorien eine korrespondierende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren *realen* Hinaufsteigen, nämlich zu einer anderen Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellektuell genannt haben (weil, was zur Erkenntnis gehört und nicht sinnlich ist, keinen anderen Namen und Bedeutung haben kann), erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern diese auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben oder, liegt er etwa verborgenerweise in uns, ihn uns kennen lehren möchte!

Aber hierzu weiß nun Herr *Eberhard* auch Rat. Denn „es gibt nach S. 280—281 *auch Anschauungen, die nicht sinnlich sind* (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes), — eine andere Anschauung als die sinnliche in Raum und Zeit“. — „Die ersten Elemente der konkreten Zeit und die ersten Elemente des konkreten Raums sind keine Erscheinungen (Objekte sinnlicher Anschauung) mehr.“ Also sind sie die wahren Dinge, die *Dinge an sich*. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, daß sie diejenige sei, in welcher etwas „durch die *Sinnen undeutlich* oder verworren vorgestellt wird“, und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntnis“ definiert haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin, daß die einfachen Teile im konkreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicherweise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objektive Realität des Begriffs von einfachen Wesen

erfüllt, indem ihm eine korrespondierende (nur nicht sinnliche) Anschauung gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn, waren jene einfachen Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen als in der empirischen Anschauung enthaltene Teile bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewußtsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der spezifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewußtsein einer empirischen Anschauung heißt Wahrnehmung. Daß also jene vorgeblichen einfachen Teile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindesten Unterschied in ihrer Beschaffenheit als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewußtsein aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen vermöge der Deutlichkeit*) dieser Vorstellung etwas Nichtsinnliches

---

*) Denn es gibt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des einzelnen, nicht bloß der Dinge im allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist, (sowie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Teile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben), aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntnis zu diesem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transcendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen bloß das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch bloße klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, daß er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntnis der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Aus-

wahrzunehmen. — Hierbei wird vielleicht dem Leser einfallen zu fragen: warum, wenn Herr Eberhard nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Übersinnlichen. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen sein, daß er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen bloßen Mangel (z. B. des Bewußtseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, daß ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Ebenso ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke: allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädikate der Dinge) bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke nichtidentischer (statt synthetischer) Urteile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr Eberhard den Leibnizisch-Wolfischen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: daß sie bloß in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen daß diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliche Erkenntnis aber auf dem Verstande (der die einfachen Teile in jener Anschauung erkennt) beruhe, so hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und fälschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig

---

druck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphysischen Kompendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transcendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob sie im allgemeinen oder aufs einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch neben dem des Unbildlichen, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine besondere Art von Objekten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

auszumachen, ob sie auch recht habe zu sagen: dieser Standpunkt, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen der Rezeptivität) zu charakterisieren, sei unrichtig.*) Er bestätigt die Richtigkeit dieser der Leibnizischen Philosophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch, daß er den subjektiven Grund der Erscheinungen als verworrener Vorstellungen in das *Unvermögen* setzt, alle Merkmale (Teilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und indem er S. 377 die Kritik tadelt, daß sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjekts. Daß außer diesen subjektiven Gründen der logischen Form der Anschauung die Erscheinungen auch *objektive* haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie *Leibnizen* nicht widerstreiten. Aber daß, wenn diese objektiven Gründe (die einfachen Elemente) als Teile in den Erscheinungen selbst liegen und bloß der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstriert werden können, sie sinnliche und doch nicht bloß sinnliche, sondern um der letzteren Ursache willen auch intellektuelle *Anschauungen* heißen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann *Leibnizens* Begriff von der Sinnlichkeit und den Erscheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr *Eberhard* hat ent-

---

*) Herr *Eberhard* schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art S. 298 über die Vermessenheit eines solchen Tadels (dem er obenein einen falschen Ausdruck unterschiebt). Wenn es jemand einfiele, den *Cicero* zu tadeln, daß er nicht gut Latein geschrieben habe, so würde irgend ein *Sciopplus* (ein bekannter grammatischer Eiferer)[a]) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht in seine Schranken weisen; denn, *was gut Latein sei*, können wir nur aus dem *Cicero* (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn jemand aber einen Fehler in *Platos* oder *Leibnizens* Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, daß sogar an *Leibniz* etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich. Denn, *was philosophisch richtig* ist, kann und muß keiner aus *Leibniz* lernen, sondern der Probierstein, der dem einen so nahe liegt wie dem anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es gibt keinen *klassischen Autor* der Philosophie.

---

a) *Scioppius* (eigentlich Caspar Schoppe), lebte 1576—1649.

weder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muß ohne Bedenken verworfen werden. Eins von beiden: entweder die Anschauung ist dem Objekte nach ganz intellektuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdann besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist; oder sie ist nicht intellektuell, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Objekt affiziert werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, daß vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte und, wofern in ihr unklare Teile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidung erstrecken könnte, dennoch aber nicht im mindesten etwas mehr als bloße Erscheinung enthalten würde. Beides zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnizen den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntnis entweder bloß durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen daß sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transcendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nichts[a]) von der Beschaffenheit der Objekte an sich, sondern bloß die Art, wie das Subjekt affiziert wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich sein, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in die Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre a priori nach allgemeinen Prinzipien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche diese Anschauungen als bloß empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellektuellen Anschauung

a) Kant: „nicht“ (wohl Druckfehler!)

(als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr *Eberhard* wider seinen Willen tut. Aus dem *Unvermögen*, der *Ohnmacht* und den *Schranken* der Vorstellungskraft (lauter Ausdrücke, deren sich Herr *Eberhard* selbst bedient) kann man nämlich keine Erweiterungen der Erkenntnis, keine positiven Bestimmungen der Objekte herleiten. Das gegebene Prinzip muß selbst etwas Positives sein, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur bloß subjektiv und nur insofern von Objekten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn *Eberhard* seine einfachen Teile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken und zugeben, daß er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums, daß er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, imgleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen? Oder in Ansehung der Objekte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit als Größe, aber nur von *einer* Abmessung, und als stetige Größe (sowie auch der Raum ist) aus seinen einfachen Teilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert, wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln, und aus den Schranken der Undeutlichkeit und mithin bloßen Mängeln eine so positive Erkenntnis, welche die Bedingungen der sich unter allen am meisten a priori erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muß alle diese Eigenschaften für falsch und bloß hinzugedichtet annehmen (wie sie denn auch jenen einfachen Teilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muß die objektive Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objekten der sinnlichen Anschauung) im Subjekte und in der Rezeptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein, welche Form nun a priori (auch bevor die

Gegenstände gegeben sind) die Möglichkeit einer mannigfaltigen Erkenntnis der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objekte vorkommen können, begreiflich macht. Hiermit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370 sagt: „Was der subjektive Grund bei den Erscheinungen sei, hat Herr K. nicht bestimmt. — Es sind die Schranken des Subjekts“ (das ist nun seine Bestimmung). Man lese und urteile.

Ob ich „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntniskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raumes wird, oder diese Bilder im allgemeinen selbst“, darüber ist Herr Eberhard (S. 391) ungewiß. — „Wer sie sich selbst ursprünglich, nicht in ihren Gründen anerschaffen denkt, der denkt sich eine *qualitatem occultam*. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie entweder ganz oder zum Teil in der Leibnizschen Theorie enthalten.“ S. 378 verlangt er über jene Form der Erscheinung eine Belehrung, „sie mag“, sagt er, „sanft oder rauh sein.“ Ihm selbst beliebt es, in diesem Abschnitte den letzteren Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten als in ihnen an sich selbst gegeben her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist an-

geboren. (Da Herr Eberhard selbst anmerkt, daß, um zu dem Ausdrucke: anerschaffen berechtigt zu sein, man das Dasein Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntnis zu tun hat, und nicht des alten Ausdrucks der angeborenen?) Herr Eberhard sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen", ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung (sollte heißen: dem Grunde aller Formen der Anschauung) die Schranken der Erkenntniskraft oder jene Bilder selbst verstehe. Wie er das erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuten können, läßt sich gar nicht begreifen, da er sich doch bewußt sein muß, daß er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze[a] der Kritik durchsetzen wollte; das zweite aber, nämlich daß er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, läßt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältnis der Seiten noch die Winkel gegeben sind)? Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt sinnlich den Ausdruck bildlich zu brauchen, so hineingedacht, daß er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnisvermögens noch Bild; es ist die bloße eigentümliche Rezeptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen. So entspringt die formale An-

a) sc. „zu".

schauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äußerer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Rezeptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa,* indem sie schon allgemeine transcendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren,*) sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, ebensowohl *originaria* ist und nichts Angeborenes als die subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperzeption) voraussetzt. Über diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann niemand zweifelhaft sein als der, welcher die Kritik etwa mit Hilfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren klarsten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich mißverstehe, davon kann folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: daß die bloße Kategorie der Substanz (sowie jede andere) schlechterdings nichts weiter als die logische Funktion, in Ansehung deren ein Objekt als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar keine Erkenntnis des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädikat, wofern wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, daß, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urteilen können, vom Übersinnlichen schlechterdings keine Erkenntnis (es versteht sich hierbei immer: in theoretischer Beziehung) möglich sei. Herr Eberhard gibt S. 384—385 vor, diese Erkenntnis der reinen Kategorie der Substanz auch ohne Beihilfe der sinnlichen Anschauung verschaffen zu können: „Es ist die Kraft,

*) In welchem Sinne Leibniz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntnis braucht, wird hiernach beurteilt werden können. Eine Abhandlung von Hißmann im Deutschen Merkur, Oktober 1777, kann diese Beurteilung erleichtern.

welche die Accidenzen wirkt." Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts anderes als eine Kategorie (oder das Prädikable derselben), nämlich die der Ursache, von der ich gleichfalls behauptet habe, daß von ihr die objektive Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, ebenso wenig könne bewiesen werden, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385 diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüts in der Zeit, von aufeinander folgenden Vorstellungen oder Graden derselben, deren Grund „in dem nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen völlig bestimmten Dinge" enthalten sei, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz." Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht als die Darstellung des Begriffs von Kraft (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas anderes ist als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz),*) in der inneren sinnlichen Anschauung und die objektive Realität einer Substanz als Sinnen-

*) Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachteiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjekte, statt dessen alsdann der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen als ihrer gemeinschaftlichen Ursache[a]), indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, außer ihrem Verhältnisse als Subjekt zu den Accidenzen (und deren Inhärenz), noch das Verhältnis zu ebendenselben als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält (denn den enthält die Substanz), sondern ist der Begriff von dem bloßen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, sofern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältnis ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

a) Hier fehlt etwa: „behauptet und".

wesen wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. bloßen Verstandeswesen, könne bewiesen werden; da denn alles Bewußtsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, samt dem ganzen Gesetze der Kontinuität des veränderten Gemütszustandes wegfallen muß, und so nichts übrig bleibt, wodurch das Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belege dienen könnte. Nun nehme er also der Forderung gemäß den Begriff vom Menschen weg (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist), imgleichen den von Vorstellungen, deren Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin alles, was Bedingungen der äußeren sowohl als inneren Anschauung enthält (denn das muß er tun, wenn er den Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zur Erkenntnis des Übersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will): so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts anderes übrig als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjekts, nicht aber eines bloßen Prädikates von einem anderen, gedacht werden muß; von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von etwas zu etwas anderem im Dasein, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und notwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings keine Erkenntnis von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sei, d. i. ob es irgend etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hierher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob in Beziehung auf praktische Grundsätze a priori, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdann die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objektive Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was bloß als Subjekt und nicht immer wiederum als Prädikat von einem anderen existieren könne, oder der Eigenschaft, in

Ansehung der Existenz anderer das Verhältnis des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von ebendenselben zu haben, muß zwar zu einer theoretischen Erkenntnis desselben durch eine diesen Begriffen korrespondierende Anschauung belegt werden, weil dieser ohne das keine objektive Realität beigelegt, mithin keine Erkenntnis eines solchen Objekts zustande gebracht werden würde; allein, wenn je Begriffe nicht konstitutive, sondern bloß regulative Prinzipien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist), so können sie auch als bloße logische Funktionen zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht unentbehrlichen[a]) Gebrauch für die Vernunft haben, weil sie alsdann nicht als objektive Gründe der Möglichkeit der Noumene, sondern als subjektive Prinzipien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomene gelten. — Doch, wie gesagt, ist hier noch immer bloß von den konstitutiven Prinzipien der Erkenntnis der Dinge die Rede, und ob es möglich sei, von irgend einem Objekte dadurch, daß ich bloß durch Kategorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung (welche bei uns immer sinnlich ist) zu belegen, eine Erkenntnis zu bekommen, wie Herr Eberhard meint, es aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag.

---

a) 1. Aufl. „und zwar unentbehrlichen“.

Zweiter Abschnitt.

Die Auflösung der Aufgabe:
Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?
nach Herrn *Eberhard*.

Diese Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstoßes, woran alle metaphysischen Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist; wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befaßt hätte. Herr *Eberhard*, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes (den er doch nur als einen analytischen vorträgt) gestützt, wagt sich an diese Unternehmung; mit welchem Glück, werden wir bald sehen.

Herr *Eberhard* hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik *Dogmatismus* nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu: „Wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewißheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heißen“ — und dann sagt er S. 289, daß „die Leibnizische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte als die Kantische; denn sie gründe ihren Dogmatismus auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnisvermögen, was durch ein jedes möglich sei.“ Nun — wenn sie dieses wirklich tut, so enthält sie ja keinen Dogmatismus in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem *Dogmatismus* der Metaphysik versteht diese nämlich das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien *ohne* vorhergehende *Kritik* des Vernunftvermögens selbst, bloß um ihres Gelingens willen; unter dem

Skeptizismus aber das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen.*) Der *Kritizismus* des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört (der Zweifel des Aufschubs), ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatismus befreit man sich also nicht dadurch, daß man, wie S. 262 geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler darin angetroffen wird (welches gewiß oben der Fall nicht ist) ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegenteil treten ihnen oft mit nicht minder großer

---

*) Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis a priori. Das Mißlingen aber mit demselben, welches den Skeptizismus veranlaßt, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise a priori verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, daß Beweise a priori von gleicher Stärke, die gerade das Gegenteil dartun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die ersteren sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter als bloß für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatismus in Ansehung des Übersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht, wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Prinzipien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle notwendig widersprechen müssen, so muß, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skeptizismus in Ansehung alles dessen, was durch bloße Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntnis a priori entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

Klarheit in den Weg, daß der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüßte, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntnis a priori und ihre allgemeinen Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatismus, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurteilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: Wie ist eine synthetische Erkenntnis a priori möglich? Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöst gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunkt vom Vorwurfe des blinden Dogmatismus oder Skeptizismus nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so großen Namen mit allem Rechte besitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er tut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch soviel Beispiele in der transcendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unseres Vermögens, a priori synthetisch zu urteilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz, nämlich daß Zeit und Raum und die Dinge in ihnen aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Übersinnlichen die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen mußte, und gibt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die Kritik den Dogmatismus nennt, der aus aller Transcendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muß, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlicher sein wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Prinzipal-Aufgabe geht, freilich unumgänglich notwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik erstlich unter synthetischen Urteilen zum Unterschiede von den analytischen überhaupt verstehe;

zweitens, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urteilen als Urteilen a priori zum Unterschiede von empirischen sagen wolle. — Das erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urteile, durch deren Prädikat ich dem Subjekte des Urteils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädikat aussage, welches letztere also die Erkenntnis über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urteile nicht geschieht, die nichts tun als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. — Das zweite, nämlich was ein Urteil a priori zum Unterschiede des empirischen sei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist und nicht wie der erstere wenigstens (wie Herr Eberhard will) unter einem neuen Namen auftritt. Doch ist um des Herrn Eberhard willen hier nicht überflüssig anzumerken: daß ein Prädikat, welches durch einen Satz a priori einem Subjekte beigelegt wird, eben dadurch als dem letzteren notwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädikate werden auch zum Wesen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige (*ad essentiam**) *pertinentia*) Prädikate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die a priori gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heißen außerwesentliche Merkmale (*extraessentialia*). Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (*ut constitutiva*), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (*ut rationata*). Die ersteren heißen wesentliche Stücke (*essentialia*), die also kein Prädikat enthalten, welches aus anderen in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (*essentia*) aus; die zweiten werden Eigenschaften (*attri-*

---

*) Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Zirkel vermieden werde, kann man statt des Ausdrucks *ad essentiam* den an diesem Orte gleichgeltenden: *ad internam possibilitatem pertinentia* brauchen.

buta) genannt. Die außerordentlichen Merkmale sind entweder innere (*modi*) oder Verhältnismerkmale (*relationes*) und können in Sätzen a priori nicht zu Prädikaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjekts abtrennlich und also nicht notwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, daß, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes a priori gegeben hat, dadurch daß man sagt, sein Prädikat sei ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, daß es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als daß es als notwendige Folge vom Wesen abgeleitet werden könne; ob analytisch nach dem Satze des Widerspruchs oder synthetisch nach irgend einem anderen Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: Ein jeder Körper ist teilbar, das Prädikat ein Attribut, weil es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjekts, nämlich der Ausdehnung, als notwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, unerachtet er ein Attribut vom Subjekte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings notwendiges Prädikat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: Eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heißt: er habe zu seinem Prädikat ein Attribut des Subjekts, so weiß niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sei; man muß also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein notwendiges (obzwar abgeleitetes), mithin a priori kennbares Prädikat in einem synthetischen Urteile. Also ist nach Herrn Eberhard die Erklärung synthetischer Urteile a priori: Sie sind Urteile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr Eberhard stürzt sich in diese Tautologie, um womöglich nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigentümlichkeit synthetischer Urteile a priori zu sagen, sondern auch mit der Definition

derselben zugleich ihr allgemeines Prinzip anzuzeigen, wonach ihre Möglichkeit beurteilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315 „analytische Urteile solche, deren Prädikat das Wesen oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjekts aussagen; synthetische Urteile aber S. 316, wenn sie notwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädikaten.“ Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urteile als Urteile a priori (wegen der Notwendigkeit ihrerer Prädikate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst oder einige Stücke desselben aussagen, und gibt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjekte prädiziert werden können, und verließ sich darauf, man werde nicht bemerken, daß dieser Grund hier nur ein logischer Grund sein dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als daß das Prädikat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge aus dem Begriffe des Subjekts hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch sein kann und also das Kennzeichen eines synthetischen Satzes nicht bei sich führt. Daß es ein synthetisches Attribut sein müsse, um den Satz, dem er zum Prädikat dient, der letzteren Klasse beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, unerachtet es ihm wohl beigefallen sein muß, daß diese Einschränkung notwendig sei; weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen sein würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu sein scheint, in der Tat aber bloßer, leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, daß man (vornehmlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urteilen) glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter voneinander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keineswegs! vielmehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine

Bedeutung geben könnte, wie es not täte, mithin ihn auch bisweilen zum Prinzip analytischer Urteile brauchen könnte, ohne daß der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: Ein jeder Körper ist teilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädikat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädikate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdenn der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet als dieses?

Vorderhand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze a priori durch Sätze, die Attribute ihre Subjekts zu Prädikaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, daß sie synthetisch sind, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will; zweitens dem Satze des zureichendes Grundes, wenn er ein besonderes Prinzip abgeben soll, Schranken gesetzt, daß er als ein solcher niemals anders, als sofern er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transcendentalphilosophie zugelassen werde. Hiermit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen: „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische und zwar mit der schärfsten Angabe ihrer Grenzbestimmung (daß die ersten bloß auf die Essentialien, die zweiten lediglich auf Attribute gehen), aus dem fruchtbarsten und einleuchtendsten Einteilungsgrunde (dieses deutet auf seine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie), hergeleitet und mit der völligsten Gewißheit, daß die Einteilung ihren Einteilungsgrund gänzlich erschöpft."

Indessen scheint Herr Eberhard bei diesem triumphierenden Ausruf des Sieges doch nicht so ganz gewiß zu sein. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, daß Wolff und Baumgarten dasselbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, obzwar anders bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiß, welche Prädikate in synthetischen Urteilen ich

wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinktionen und Klassifikationen der Prädikate, die in Urteilen vorkommen können, erregt, daß davor die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; alles, um zu beweisen, daß ich die synthetischen Urteile, vornehmlich die a priori, zum Unterschiede von den analytischen, *anders habe definieren sollen*, als ich getan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urteile möglich sind, sondern nur, was ich darunter *verstehe*, und daß, wenn ich in ihnen eine Art Prädikate annehme, sie (S. 319) zu *weit*, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu *enge* sei. Nun ist aber klar, daß, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, daß er zu enge oder zu weit sei, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre, daß sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der größte Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von *synthetischen* Sätzen gibt, nichts ausrichten: sie sind Sätze, deren Prädikat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjekts wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädikat etwas zu dem Gedanken des Subjekts hinzugetan wird, was in demselben nicht enthalten war; *analytische* sind solche, deren Prädikat nur ebendasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjekts dieser Urteile gedacht war. Nun mag das Prädikat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze a priori sind, ein Attribut (von dem Subjekt des Urteils) oder wer weiß was anderes sein, so darf diese Bestimmung, ja sie *muß* nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine so belehrende Art, wie Herr *Eberhard* es ausgeführt hat, von dem Subjekte bewiesen wäre; das gehört zur Deduktion der Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge durch solche Art Urteile, die allererst *nach* der Definition erscheinen muß. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädikats solcher Urteile nicht anpaßt.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr Eberhard allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung tun.

S. 308 heißt es: „Die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, lauter analytische Urteile" und führt als Beleg seiner Zumutung eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 [a]) an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik überhaupt sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der bisherigen Metaphysik, sofern ihre Sätze auf gültige Beweise gegründet sind, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heißt es S. 36 [a]) der Prolegomena: „Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch." Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt, daß sie „auch synthetische Sätze vortrage, die man ihr gerne einräumt, die sie aber niemals a priori bewiesen habe." Also nicht, daß die bisherige Metaphysiß keine synthetischen Sätze (denn sie hat deren mehr als zuviel) und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte (die nämlich die Prinzipien einer möglichen Erfahrung sind), sondern nur daß sie keinen derselben aus Gründen a priori bewiesen habe, wird an der gedachten Stelle behauptet und, um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit seinem Beweise S. 163—164 seines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Ebenso angedichtet ist's auch S. 314, daß ich behaupte, „die Mathematik sei die einzige Wissenschaft, die synthetische Urteile a priori enthalte." Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt sein solle; daß aber vielmehr das Gegenteil von mir umständlich behauptet sei, müßte ihm der zweite Teil der transcendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sei (Prolegomena S. 71—124) [b]), unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte, gerade das Gegenteil davon

a) Der Original-Ausgabe (*Philos. Bibl. XL*, S. 19 bezw. 21).
b) *Philos. Bibl.* a. a. O. S. 46—84.

zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu: „die Urteile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurteile synthetisch“, da doch die Kritik (1. Aufl. S. 158—235)[a] die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise a priori dartut. Meine Behauptung war: daß gleichwohl diese Grundsätze nur Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, „daß sie nur Erfahrungsurteile sind“, mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: daß er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstrakt, als ihm nur möglich, vorträgt und sich hütet, ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So teilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder a priori oder a posteriori erkannt werden, und sagt: es schiene ihm, ich verstehe unter meinen synthetischen Urteilen „bloß die nicht schlechterdings notwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings notwendigen die letztere Art Urteile, deren notwendige Prädikate nur a posteriori von dem menschlichen Verstande erkannt werden können.“ Dagegen scheint es mir, daß mit diesen Worten etwas anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädikate, die nur a posteriori und doch als notwendig erkannt werden, imgleichen Attribute von solcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjekts nicht herleiten kann“, sind nach der Erklärung, die Herr Eberhard selbst oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieser wenigstens unverständlichen Distinktion gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthetischen Urteilen gab, beantwortet werden soll, so

---

a) S. Bd. 37, S. 180—269 der *Philosoph. Bibliothek.*

müßte er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiß. Er vermeidet, soviel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, solange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäß verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, daß die *bisherige* Metaphysik ihre synthetischen Sätze a priori schlechterdings nicht beweisen könne (weil sie solche als von Dingen an sich selbst gültig aus ihren Begriffen beweisen will), ausweichen und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung a priori zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit *aller* synthetischen Sätze a priori gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, seine Erkenntnis bis zum Übersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung korrespondiert, zu erweitern, und so seine fruchtverheißenden Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluß zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muß man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbaren Vorteile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, daß Herr *Eberhard* wie von ungefähr auf ein Beispiel aus der Metaphysik stößt, so verunglückt er damit jederzeit, und zwar so, daß es gerade das Gegenteil von dem beweist, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, daß es außer dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, daß dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müßte, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 329: „Der Satz: Alles Notwendige ist ewig, alle notwendigen Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist *augenscheinlich* ein *synthetischer* Satz, und doch kann er a priori erkannt werden.“ Er ist aber *augenscheinlich analytisch*, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr *Eberhard*

von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgibt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes, in der Zeit existierendes Ding ansehen wollen, dessen Dasein entweder ewig sei oder nur eine gewisse Zeit dauere. Daß alle Körper ausgedehnt sind, ist notwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existieren oder nicht, kurz oder lange oder auch alle Zeit hindurch, d. i. ewig existieren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muß) und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind a priori als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: sie sind als notwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Ebenso ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Kritik bemerken muß, indem er sagt: „Ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetischen Urteile absprechen wolle.“ Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu tun, vielmehr (wie schon vorher gemeldet worden) ein ganzes und in der Tat vollständiges System solcher Urteile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, daß diese insgesamt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen und also auch lediglich auf Gegenstände, sofern sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische Beispiel, was er nun von synthetischen Sätzen a priori, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „Alle endlichen Dinge sind veränderlich, und das unendliche Ding ist unveränderlich“, ist in beiden analytisch. Denn realiter d. i. dem Dasein nach veränderlich ist das, dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders als in der Zeit existieren kann. Diese Bedingung aber ist nicht notwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt (welches nicht alle Realität hat), sondern nur mit einem Dinge als Gegenstande der sinnlichen Anschauung verbunden. Da nun Herr Eberhard seine Sätze a priori als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten

will, so ist sein Satz, daß alles Endliche als ein solches (d. i. um seines bloßen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon) veränderlich sei, falsch. Also müßte der Satz: Alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin logisch verstanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdenn aber wäre der Satz: daß endliche Dinge, d. i. alle außer dem allerrealsten logisch (in Absicht auf den Begriff, den man sich von ihnen machen kann) veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, daß es nicht alle Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche oder wie viel Realität ich ihm beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses bald jenes beilegen und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise verändern. Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was vermöge des Begriffs von ihm nichts als Realität zum Prädikate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig (wohl zu verstehen, in Ansehung der Prädikate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind oder nicht, gewiß sind) bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet an die Stelle keines einzigen Prädikats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich, daß dieser Satz ein bloß analytischer Satz sei, der nämlich kein anderes Prädikat seinem Subjekte beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann.*) Wenn man mit bloßen

---

*) Zu den Sätzen, die bloß in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen und so, ob sie gleich analytisch sind, für synthetisch gehalten werden, gehört auch der Satz: Die Wesen der Dinge sind unveränderlich, d. i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in Baumgartens Metaphysik § 132 und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen

Begriffen spielt, um deren objektive Realität einem nichts zu tun ist, so kann man viel dergleichen täuschende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntnis des Objekts hinausgeht. Zu einer solchen, aber bloß scheinenden Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen (in jener metaphysischen Bedeutung genommen) ist selbst nicht realiter veränderlich, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit (darum, weil sein Dasein als bloßen Noumens ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann), welches ebensowohl ein bloß analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Prinzipien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge als Phänomene voraussetzt. Denn da ist er mit dem Satze der Kritik: Der Begriff des allerrealsten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens, identisch, und weit gefehlt, daß er die Erkenntnis des unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schließt er vielmehr seinen Begriff dadurch, daß er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus. — Noch ist anzumerken, daß Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: „wenn die Metaphysik sie beweisen kann.“

---

steht, wo (wie es auch recht ist) Veränderung durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nacheinander (ihre Succession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unseren Begriff von den Gegenständen der Sinne (vornehmlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Tonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, daß sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu tun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedem keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich daß, wenn ich den Begriff von einem und demselben Objekt behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegenteil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädizieren müsse.

Ich habe den Beweisgrund desselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen (wie die des Unveränderlichen), die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objekts) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urteilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: daß Herr Eberhard von synthetischen Urteilen a priori entweder schlechterdings keinen Begriff habe oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphysischen Beispiele, die er, ob sie gleich genau besehen analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlüpfen lassen, sind: Alle notwendigen Wahrheiten sind ewig (hier hätte er ebensogut das Wort unveränderlich brauchen können), und: Das notwendige Wesen ist unveränderlich. Die Armut an Beispielen, indessen daß ihm die Kritik eine Menge derselben, die echt synthetisch sind, darbot, läßt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädikate für seine Urteile zu haben, die er als Attribute des Subjekts aus dessen bloßem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädikat synthetisch ist, gar nicht angeht, so mußte er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald in bloß logischer Beziehung auf den Begriff des Subjekts, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen; welches Prädikat, wenn man die Existenz des Subjekts desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut desselben und ein synthetisches Urteil gibt, aber alsdann auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urteile an-

zunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädikat unveränderlich als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdenn freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädikate ist, sofern sie notwendig zu einem gewissen Begriffe gehören: diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand korrespondieren, oder er mag auch ein leerer Begriff sein. — Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes ebendasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas a priori von Dingen bestimme, und er ist ein bloß logischer, der nichts weiter sagt als: damit ein Urteil ein Satz sei, muß es nicht bloß als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei) vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der Kausalität lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl ihn anzurühren (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, paßt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urteile). Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahiert, für ein Naturprinzip, um welches es der Metaphysik allein zu tun ist, durchschlüpfen lassen.

Herr Eberhard muß gefürchtet haben, daß der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331, daß „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sei, in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sei“, um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der bloße gesunde Menschenverstand muß an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Daß ich über einen gegebenen Begriff meine Erkenntnis erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrößernde Erfahrung. Allein, wenn gesagt wird, daß ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung vermehren, d. i. a priori synthetisch urteilen könne, und man setzte hinzu, daß hierzu notwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein

Grund dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu tun: so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dieser Satz:[a]) Ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sei derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sei, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich a priori als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten denke, sei ein Attribut. Denn ich will wissen, was denn das für ein[b]) Grund sei, der mich außer dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist und was ich schon wußte, mit mehrerem und zwar notwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen bekannt macht. Nun fand ich, daß die Erweiterung meiner Erkenntnis durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhete, in welcher ich vieles antraf, was meinem Begriff korrespondierte, aber auch noch mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt, daß, wenn eine Erweiterung der Erkenntnis über meinen Begriff a priori stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung a priori erforderlich sein; nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische oder wirklich Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, daß Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders als bloße subjektive (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit (nicht bloß als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe), nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objekte aller sinnlichen Anschauung, mithin bloßer

a) Kant: „daß dieser Satz", corr. Rosenkranz.
b) „ein" von mir hinzugesetzt.

Erscheinungen, denken müsse. Hierdurch wird mir nun klar nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse a priori sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft möglich seien, indem jene Anschauungen a priori diese Erweiterung möglich, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muß, um ein Objekt derselben zu denken, sie wirklich machen; sondern ich[a]) muß auch zugleich innewerden, daß, da der Verstand seinerseits nicht auch anschauen kann, jene synthetischen Sätze a priori über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen korrespondierenden Gegenstand sein müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrate, den ich zur Erkenntnis der Gegenstände der Sinne brauche, einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden sein kann, und mir so Begriffe zu machen wagen müßte, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand korrespondiere oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316 an von seiner Exposition der synthetischen Urteile rühmt, vergleicht, selbst urteilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram statt Sachkenntnis zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316 ist der Charakter derselben, „daß sie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjekts, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädikaten haben", und nun vergleicht er S. 317 mit diesem nach S. 317 fruchtbarsten und einleuchtendsten Einteilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen gibt, nämlich daß synthetische Urteile solche sind, deren Prinzip nicht der Satz des Widerspruchs sei! „Aber welcher dann?" fragt Herr Eberhard unwillig und nennt darauf seine Entdeckung (vorgeblich aus Leibnizens Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die analytischen Urteile drehen,

a) „ich" Zusatz des Herausgebers.

der zweite Türangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen *synthetischen* Urteilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben als das kurzgefaßte Resultat des analytischen Teils der Kritik des Verstandes angeführt habe, daß diese das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, welches notwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: *daß sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschauung*, welche, wenn sie Erfahrungsurteile sind, empirisch, sind es synthetische Urteile a priori, reine Anschauung a priori ist. Welche Folgen dieser Satz nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben), das muß ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Prinzip, welches die Eberhardsche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze a priori bei sich führt. „Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjekts die Attribute desselben aussagen“, d. i. solche, die notwendig, aber nur als Folgen zu demselben gehören, und weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Prinzip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädikats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjekte zu suchen ist (in welchem Falle das Urteil, trotz dem Prinzip des Grundes, immer nur analytisch sein würde), oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjekts nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urteile von analytischen, sondern, wenn die ersteren als Urteile a priori gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als daß das Prädikat derselben not-

wendig im Wesen des Begriffs des Subjekts auf irgendeine Art gegründet, mithin Attribut sei, aber nicht bloß zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber als synthetisches Attribut mit dem Begriffe des Subjekts in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: daß irgend ein Grund desselben sei, nicht zu ersehen; und Herrn Eberhards Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an, nämlich: daß es die reine, dem Begriffe des Subjekts untergelegte Anschauung sein müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädikat a priori mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, daß die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze a priori möglich sind. Wollte sie sagen: Leitet aus dem, was das Wesen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädikate (die alsdenn Attribute heißen werden) ab; so sind wir ebensoweit wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinauszugehen und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöst, wenn man die Bedingungen der Erkenntnis, wie die Logik tut, bloß von seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar das Vermögen einer Anschauung a priori, muß dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Klassifikationen, die die Logik von Begriffen macht (indem sie, wie es auch sein muß, von allen Objekten derselben abstrahiert), Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurteilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschließlich angehörenden Grundsatze synthetischer Urteile a priori, dem Satze des zureichenden Grundes) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheißend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transcendentalphilosophie, daß er gar S. 322 eine neue Tafel der Einteilung der Urteile für die Logik entwirft (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet), wozu ihn Jakob

Bernoulli[a]) durch eine S. 320 angeführte, vermeintlich neue Einteilung derselben veranlaßt. Von dergleichen logischer Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hieß, sagen: zu N. ist, *leider!* wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn solange man sich noch immer mit den beiden festen Punkten der Einteilung, dem Frost- und Siedepunkte des Wassers, begnügen muß, ohne das Verhältnis der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade usw. eingeteilt werde. Solange man also noch nicht im allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute (versteht sich synthetische), die doch nicht aus dem Begriffe des Subjekts selbst entwickelt werden können, dazu kommen, notwendige Prädikate desselben zu sein (S. 322, I, 2) oder wohl gar als solche mit dem Subjekte rezipiert werden können, ist alle jene systematische Einteilung, die die Möglichkeit der Urteile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtnis und möchte wohl schwerlich in einem neueren System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die bloße Idee von synthetischen Urteilen a priori (welche Herr *Eberhard* sehr widersinnisch *nichtwesentliche* nennt) schlechterdings nicht für die[b]) Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn *Eberhard* und anderen vorgebrachte Behauptung: daß die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urteilen nicht neu, sondern längst bekannt (vermutlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sei. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu tun ist, vornehmlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher *unversuchten* Art braucht, wenig daran gelegen sein, ob sie schon sonst von jemand gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts

---

a) Jakob *Bernoulli* (1654—1705), berühmter Mathematiker zu Basel, wandte die Infinitesimalrechnung auf schwierige geometrisch-mechanische Probleme an und erfand die sogen. *Bernoullischen Zahlen.*

b) So nach der 1. *Auflage*; in der zweiten fehlt „die".

entgegensetzen kann, daß man es doch wenigstens als längst bekannt bei Älteren antreffe. Allein, wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen sofort in die Augen springen, die unmöglich hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen: so müßte doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Einteilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere außer Zweifel gesetzt und zugleich auch die Notwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sei noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie *Erkenntnis* a priori möglich sei, längstens, vornehmlich seit *Lockes* Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als daß, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in derselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: Wie sind *synthetische* Urteile a priori möglich? Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht jedermann ein Licht auf, nämlich daß das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöst würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urteilen, als daß der genannte Unterschied der Urteile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn, wie Herr *Eberhard*, der aus ihren Prädikaten den bloßen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjekts macht, beurteilten und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit der Erkenntnis ihrem Inhalte nach, sondern bloß mit der Form derselben, sofern es eine *diskursive* Erkenntnis ist, zu tun hat, den Ursprung der Erkenntnis aber a priori von Gegenständen zu erforschen ausschließlich der Transcendentalphilosophie überlassen

muß. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Einteilung auch nicht erlangen, wenn sie für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen so übel gewählte, als die der *identischen* und *nicht-identischen* Urteile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letzteren wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen a priori getan; an dessen Statt der Ausdruck eines *synthetischen* Urteils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer *Synthesis* a priori überhaupt bei sich führt und natürlicherweise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transcendental ist, veranlassen muß: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts als die reine *synthetische* Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objekts überhaupt aussagen, und die a priori aller Erkenntnis desselben zum Grunde liegen; und, da diese nun bloß das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntnis die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl a priori vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transcendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht eine bloße Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntnis, wenn die Kritik *zuerst* den Unterschied der Urteile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytischer im Gegensatze mit synthetischen Urteilen kennbar machte. Denn daß etwas außer dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzukommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädikaten über ihn hinauszugehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntnis überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen mußte, *Anschauung*, für die Erkenntnis a priori aber *reine Anschauung* als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung,

die man von der Erklärung synthetischer Urteile durch nicht-identische nicht erwarten konnte; wie sie denn aus dieser auch niemals erfolgt ist. Um sich hiervon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweisen, daß die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das erste (von mir selbst, aber nur als etwas dem Ähnliches angeführte) ist von Locke, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Koexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urteilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urteile im allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntnis a priori überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus Reusch[a]) ist ganz für die Logik und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntnis, vornehmlich a priori, in Ansehung der Objekte zu bekümmern. Das dritte, von Crusius[b]), führt bloß metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem großen Reichtum an synthetischer Erkenntnis a priori, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armut in Ansehung dergleichen Sätze (indessen daß sie an analytischen reich genug ist) eine Nachforschung wegen der Möglichkeit der ersteren unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines jeden Urteile überlassen, ob er sich bewußt ist, diesen Unterschied im allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei anderen gefunden zu haben oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht als überflüssig und ihr Ziel, als schon längst erreicht, vernachlässigt.

---

a) Anhänger Wolffs.

b) Über Crusius s. das Register zur I. Abteilung dieses Bandes.

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten älteren, die Metaphysik zu großen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug sein. Soviel erhellt daraus hinreichend, daß, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn Eberhard nicht beschieden war, sie zu sehen, zu verstehen oder in irgend einem Punkte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die anderen wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen) nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu sein geschienen hätten; es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn Eberhard eigen zu sein und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Übrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrechterhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlaßt zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so gibt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, daß die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sei, indem sie in Ansehung des Prinzips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit auseinander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit beiseite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit ebensowenig wie der, welcher die Brücke längs dem Strome statt quer über denselben zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophierenden Volke unvermeidlicherweise herrscht, weil es bloß ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen

Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothilfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen großen Mann als den Vereinigungspunkt zu versammeln. Allein diesen zu verstehen, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten oder, ob es ihnen gleich an beidem[a]) nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens sehr erschweren wird.

Des Herrn von Leibniz Metaphysik enthielt vornehmlich drei Eigentümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar sofern er bloß die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zur Erkenntnis notwendiger Wahrheiten anzeigen sollte. 2. Die Monadenlehre. 3. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Prinzipien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber auch[b]) (wie ein großer Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt) von seinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern mißhandelt worden; wie es auch anderen Philosophen des Altertums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, daß Leibniz seinen Satz des zureichenden Grundes objektiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine große Wichtigkeit in diesen als Zusatz zur bisherigen Philosophie setzte? Er ist ja so allgemein bekannt und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, daß auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er von ihn mißverstehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm bloß ein subjektives, nämlich bloß auf eine Kritik der Vernunft bezogenes Prinzip. Denn was heißt das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grund-

a) 1. Aufl. „beiden".
b) „auch" fehlt in der 1. Auflage.

sätze hinzukommen? Es heißt soviel als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in den Begriffen des Objekts liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muß etwas über diesen Begriff hinzukommen, und, wie dieses hinzukommen könne, dazu muß noch ein besonderes, vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Prinzip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heißen, so wollte Leibniz nichts weiter sagen als: es muß über den Satz des Widerspruchs (als das Prinzip analytischer Urteile) noch ein anderes Prinzip, nämlich das der synthetischen Urteile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären (und die auch wirklich seit kurzem angestellt worden). Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes, damals noch zu suchendes Prinzip für das (schon gefundene) Prinzip (der synthetischen Erkenntnis) selbst ausgibt, womit Leibniz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Ist es wohl zu glauben, daß Leibniz, ein so großer Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiermit auch den Raum aus einfachen Teilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloß in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellektuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für bloße Erscheinungen, (spezifisch eigentümliche) Formen der Anschauung gehalten wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht

stören, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere an deren Stelle setzen muß; weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Gebärde- oder Sprachfehler nachmachen), kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborensein gewisser Begriffe als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Ansehung der Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, dessen er sich bloß gegen Locke, der keinen anderen als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird ebenso unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt.

III. Ist es möglich zu glauben, daß Leibniz mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein Zusammenpassen zweier voneinander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealismus angekündigt; denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isoliert ebenso ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, als bloße, auf des Subjekts (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung, sind bloße Vorstellungen, und da läßt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjekte nach gewissen Gesetzen a priori wohl denken und doch zugleich die notwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äußeren Dingen, ohne diese dem Idealismus preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, daß ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie teils ihrer Anschauung nach den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, teils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach den Prinzipien der Zusammenordnung in ein

Bewußtsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis derselben, gemäß sind) von uns in die Einheit des Bewußtseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen, zu der Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der *Urteilskraft* darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen *besonderen* und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären. *Leibniz* nannte den Grund davon, vornehmlich in Ansehung der Erkenntnis der Körper und unter diesen zuerst unseres eigenen als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine *vorherbestimmte Harmonie*, wodurch er augenscheinlich jene Übereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, daß wir dadurch eine gewisse Zweckmäßigkeit in der Anordnung der obersten Ursache, unserer selbst sowohl als aller Dinge außer uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung außereinander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemütskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigentümlichen Beschaffenheit *füreinander*, sowie die Kritik lehrt, daß sie zur Erkenntnis der Dinge a priori im Gemüte gegeneinander im Verhältnis stehen müssen. Daß dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte Meinung gewesen sei, läßt sich daraus abnehmen, daß er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der *Natur* und dem Reiche der *Gnaden* (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen

aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter sich[a]) ganz ungleichartigen Prinzipien *in uns*, und nicht zweierlei verschiedene *außereinander* befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen (wie es wirklich Moral erfordert), die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Übereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für *Leibniz*, selbst wider seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtsschreiber der Philosophie bei allem ihnen erteilten Lobe doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt und über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.

---

a) „sich" Zusatz des Herausgebers.

II.

Über
die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin
für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage:

Welches sind die wirklichen Fortschritte,

die

die Metaphysik

seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland
gemacht hat?

Herausgegeben
von
D. **Friedrich Theodor Rink.**

Königsberg, 1804
bey Goebbels und Unzer.

Vorwort Rinks.

Die Veranlassung dieser Schrift liegt am Tage, ich kann mich dessen also überheben, hier weitläufiger davon zu reden. Die Preisfrage, von der sie handelt, machte, als sie bekannt wurde, mit Recht einiges Aufsehen. Drei verdiente Männer, die Herren Schwab, Reinhold und Abicht, trugen den Preis davon, und ihre hierher gehörigen Aufsätze sind bereits seit dem Jahre 1796 in den Händen des Publikums. Wie sie meistens, ein jeder seinen eigenen Gang, bei der Untersuchung einschlugen: so ist auch Kant seinen eigentümlichen und zwar den verschiedensten Weg gegangen, den einzigen indessen, von dem sich voraussehen ließ, daß, wenn er diese Preisfrage zum Gegenstande seiner Beantwortung nehmen sollte, er ihn wählen würde.

Drei Handschriften dieses Aufsatzes sind vorhanden, aber keine derselben, was zu bedauern ist, vollständig. Aus der einen war ich daher genötigt, die erste Hälfte dieser Schrift bis zum Ende des ersten Stadiums herzunehmen; die andere lieferte mir die letzte Hälfte, vom Anfange des zweiten Stadiums bis zum Ende des Aufsatzes. Da jede Handschrift eine andere Bearbeitung des gegebenen Stoffes und zwar mit kleinen Abweichungen enthält, so kann es nicht fehlen, daß nicht hin und wieder ein gewisser Mangel an Einheit und Zusammenstimmung in der Behandlung fühlbar werden sollte, der sich unter diesen Umständen indessen unmöglich ganz beseitigen ließ. Die dritte Abschrift ist in gewisser Weise die vollendetste, enthält aber nur den ersten Anfang des Ganzen. Sollte die eben erwähnte Inkonvenienz nicht noch größer werden, durch eine gezwungene Zusammenschmelzung mehrerer Bearbeitungen: so blieb mir nichts anderes übrig, als den Inhalt jener dritten Abschrift in der Beilage abdrucken zu lassen oder ihn ganz zu unterdrücken. Das letztere

schien mir eine zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritischen Philosophie, daher ich denn den ersten Ausweg wählte. Auch gibt die Beilage noch einige Anmerkungen Kants, die sich am Rande der Manuskripte befinden, und den Anfang des zweiten Stadiums aus der von mir so genannten ersten Handschrift.

Doch selbst in dem, was die beiden erstgenannten Handschriften enthalten, gibt es einige Lücken, die Kant wahrscheinlich, wie er das gar oft tat, auf beigelegten, aber verloren gegangenen Zetteln mochte ergänzt haben; ich habe sie an einigen Stellen durch eingeschobene Sternchen * * bezeichnet.

Soviel glaubte ich über meine Anordnung dieser Papiere sagen zu müssen, um den Beurteiler dieser Schrift in den richtigen Gesichtspunkt zu derselben zu stellen. Sie anzupreisen oder auch nur ihr Gutes, selbst in dieser mangelhaften Gestalt, hervorzuheben, dessen bedarf es von meiner Seite nicht. Hat doch, wie ich soeben erfahre, Kant die große Rolle seines Lebens beendigt. Es läßt sich erwarten, daß nun auch der Groll, den seine Geistesüberlegenheit hie oder da unschuldigerweise veranlaßte, einschlummere, und vollkommnere Unparteilichkeit gewissenhafter seine wesentlichen Verdienste würdigen werde.

Zur Jubilate-Messe des Jahres 1804.

Rink.

Vorrede Kants.

Die Königliche Akademie der Wissenschaften verlangt: die Fortschritte eines Teiles der Philosophie in einem Teile des gelehrten Europa und auch für einen Teil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.

Das scheint eine leicht zu lösende Aufgabe zu sein, denn sie betrifft nur die Geschichte und, wie die Fortschritte der Astronomie und Chemie als empirische Wissenschaften schon ihre Geschichtschreiber gefunden haben, die aber der mathematischen Analysis oder der reinen Mechanik, die in demselben Lande in derselben Zeit gemacht worden, die ihrigen, wenn man will, auch bald finden werden: so scheint es mit der Wissenschaft, wovon hier die Rede ist, ebensowenig Schwierigkeit zu haben. —

Aber diese Wissenschaft ist Metaphysik, und das ändert die Sache ganz und gar. Dies[a]) ist ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wieviel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte. — In Ansehung dieser Wissenschaft, welche selbst fast immer nur in der Idee gewesen ist, ist die vorgelegte Aufgabe sehr schwer, fast nur[b]) an der Möglichkeit der Auflösung derselben zu verzweifeln und, sollte sie auch gelingen, so vermehrt noch die vorgeschriebene Bedingung, die Fortschritte, welche sie gemacht hat, in einer kurzen Rede vor Augen zu stellen, diese Schwierigkeit. Denn Metaphysik ist ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganze: entweder Nichts oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich ist; kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die ohne Ende immer fortschreiten, fragmentarisch abgehandelt werden. — Wir wollen es gleichwohl versuchen.

Die erste und notwendigste Frage ist wohl: Was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will? welchen Endzweck sie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe?

---

a) Diese? (V.) b) um? (V.)

denn groß, vielleicht der größte, ja alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Spekulation je beabsichtigen kann,[a]) weil alle Menschen mehr oder weniger daran teilnehmen und nicht zu begreifen ist, warum bei der sich immer zeigenden Fruchtlosigkeit ihrer Bemühungen in diesem Felde es doch umsonst war, ihnen zuzurufen: sie sollten doch endlich einmal aufhören, diesen Stein des Sisyphus immer zu wälzen, wäre das Interesse, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigste, was man haben kann.

Dieser Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist, ist leicht zu entdecken und kann in dieser Rücksicht eine Definition derselben begründen: „Sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten."

Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht bloß das, dessen Vorstellung im Verhältnis zu den Sinnen, sondern auch zum Verstande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe desselben in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen Erfahrung gedacht werden; also kann das Nichtsinnliche, z. B. der Begriff der Ursache, welcher im Verstande seinen Sitz und Ursprung hat, doch, was die Erkenntnis eines Gegenstandes durch denselben betrifft, noch zum Felde des Sinnlichen, nämlich der Objekte der Sinne gehörig genannt werden. —

Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik und wird Transcendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntnis a priori enthält.

In ihr[b]) ist seit Aristoteles' Zeiten nicht viel Fort-

a) Hier fehlt etwas, etwa: „ist er" (sc. der Endzweck).

b) sc. der Ontologie; sonst (z. B. Kr. d. r. V., 2. Vorrede VIII) nur von der Logik gesagt.

schreitens gewesen. Denn sie ist, sowie eine Grammatik die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln oder die Logik eine solche von der Denkform ist, eine Auflösung der Erkenntnis in die Begriffe, die a priori im Verstand liegen und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben: — ein System, dessen mühsamer Bearbeitung man gar wohl überhoben sein kann, wenn man nur die Regeln des richtigen Gebrauchs dieser Begriffe und Grundsätze zum Behuf der Erfahrungserkenntnis beabsichtigt, weil die Erfahrung ihn immer bestätigt oder berichtigt, welches nicht geschieht, wenn man vom Sinnlichen zum Übersinnlichen fortzuschreiten vorhabens ist, zu welcher Absicht dann freilich die Ausmessung des Verstandesvermögens und seiner Prinzipien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt geschehen muß, um zu wissen, von wo an die Vernunft und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenständen zu denen, die es nicht sind, ihren Überschritt wagen könne.

Für die Ontologie hat nun der berühmte *Wolf* durch die Klarheit und Bestimmtheit in Zergliederung jenes Vermögens, aber nicht zur Erweiterung der Erkenntnis in derselben, weil der Stoff erschöpft war, unstreitige Verdienste.

Die obige Definition aber, welche nur anzeigt, was man *mit* der Metaphysik *will*, nicht aber, was *in ihr* zu tun sei, würde sie nur als eine zur Philosophie in der eigentümlichen Bedeutung des Wortes, d. i. zur Weisheitslehre gehörige Unterweisung von anderen Lehren auszeichnen und dem schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der Vernunft keine Prinzipien vorschreiben, welches nur eine indirekte Beziehung der Metaphysik ist, unter der man eine scholastische Wissenschaft und System von gewissen theoretischen Erkenntnissen a priori versteht, welche man sich unmittelbar zum Geschäfte macht. Daher wird die Erklärung der Metaphysik nach dem Begriff der Schule sein: — sie ist das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunfterkenntnis durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie.

Sie enthält also keine praktischen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretischen, die dieser ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen. Sie enthält nicht mathematische Sätze, d. i. solche, welche durch die Konstruktion

der Begriffe Vernunfterkenntnis hervorbringen, aber die Prinzipien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt. Unter Vernunft aber wird in dieser Definition nur das Vermögen der Erkenntnis a priori, d. i. die nicht empirisch ist, verstanden.

Um nun einen Maßstab zu dem zu haben, was neuerdings in der Metaphysik geschehen ist, muß man dasjenige, was in ihr von jeher getan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte getan werden sollen. — Wir werden aber den überlegten vorsätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart mit zum Fortschreiten, d. i. als einen negativen Fortgang in Anschlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, sich in seinen Folgen weit verbreitenden Irrtums wäre, doch etwas zum Besten der Metaphysik bewirkt worden, sowie von dem, der vom rechten Wege abgekommen ist und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um seinen Kompaß zur Hand zu nehmen, zum wenigsten gerühmt wird, daß er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren noch auch stillgestanden, sondern sich wieder an den Punkt seines Ausganges gestellt hat, um sich zu orientieren.

Die ersten und ältesten Schritte in der Metaphysik wurden nicht etwa als bedenkliche Versuche bloß gewagt, sondern geschahen mit völliger Zuversicht, ohne vorher über die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori sorgsame Untersuchungen anzustellen. Was war die Ursache von diesem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst? Das vermeinte Gelingen. Denn in der Mathematik gelang es der Vernunft, die Beschaffenheit der Dinge a priori zu erkennen, über alle Erwartung der Philosophen vortrefflich; warum sollte es nicht ebensogut in der Philosophie gelingen? Daß die Mathematik auf dem Boden des Sinnlichen wandelt, da die Vernunft selbst ihm[a]) Begriffe konstruieren, d. i. a priori in der Anschauung darstellen und so die Gegenstände a priori erkennen kann, die Philosophie hingegen eine Erweiterung der Erkenntnis der Vernunft durch bloße Begriffe, wo man seinen Gegenstand nicht sowie dort vor sich hinstellen kann, sondern die uns gleichsam in der Luft vorschweben, unter-

---

a) Hartenstein-Kirchmann: „auf ihm“.

nimmt, fiel den Metaphysikern nicht ein als einen himmelweiten Unterschied, in Ansehung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori, zur wichtigen Aufgabe zu machen. Genug, Erweiterung der Erkenntnis a priori, auch außer der Mathematik durch bloße Begriffe, und daß sie Wahrheit enthalte, beweiset sich durch die Übereinstimmung solcher Urteile und Grundsätze mit der Erfahrung.

Ob nun zwar das Übersinnliche, worauf doch der Endzweck der Vernunft in der Metaphysik gerichtet ist, für die theoretische Erkenntnis eigentlich gar keinen Boden hat, so wanderten die Metaphysiker doch an dem Leitfaden ihrer ontologischen Prinzipien, die freilich wohl eines Ursprungs a priori sind, aber nur für Gegenstände der Erfahrung gelten, doch getrost fort, und obzwar die vermeinte Erwerbung überschwenglicher Einsichten auf diesem Wege durch keine Erfahrung bestätigt werden konnte, so konnte sie doch eben darum, weil sie das Übersinnliche betrifft, auch durch keine Erfahrung widerlegt werden; nur mußte man sich wohl in acht nehmen, in seine Urteile keinen Widerspruch mit sich selbst einlaufen zu lassen, welches sich auch gar wohl tun läßt, obgleich diese Urteile und die ihnen unterliegenden Begriffe übrigens ganz leer sein mögen.

Dieser Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit als der des Plato und Aristoteles, selbst die eines Leibniz und Wolf mit eingeschlossen, ist, wenngleich nicht der rechte, doch der natürlichste nach dem Zweck der Vernunft und der scheinbaren Überredung, daß alles, was die Vernunft nach der Analogie ihres Verfahrens, womit es ihr gelang, vornimmt, ihr ebensowohl gelingen müsse.

Der zweite, beinahe ebenso alte Schritt der Metaphysik war dagegen ein Rückgang, welcher weise und der Metaphysik vorteilhaft gewesen sein würde, wenn er nur bis zum Anfangspunkte des Ausganges gereicht wäre, aber nicht um dabei stehen zu bleiben mit der Entschließung, keinen Fortgang ferner zu versuchen, sondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen.

Dieser alle ferneren Anschläge vernichtende Rückgang gründete sich auf das gänzliche Mißlingen aller Versuche in der Metaphysik. Woran aber konnte man dieses Mißlingen und die Verunglückung ihrer großen Anschläge

erkennen? Ist es etwa die Erfahrung, welche sie widerlegte? Keineswegs! Denn, was die Vernunft als Erweiterung a priori von ihrer Erkenntnis der Gegenstände möglicher Erfahrung in der Mathematik sowohl als in der Ontologie sagt, das sind wirkliche Schritte, die vorwärts gehen und wodurch sie Feld zu gewinnen sicher ist. Nein, es sind beabsichtigte und vermeinte Eroberungen im Felde des Übersinnlichen, wo vom absoluten Naturganzen, was kein Sinn faßt, imgleichen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Frage ist, die hauptsächlich die letzteren drei Gegenstände betrifft, daran die Vernunft ein praktisches Interesse nimmt, in Ansehung deren nun alle Versuche der Erweiterung scheitern, welches man aber nicht etwa daran sieht, daß uns eine tiefere Erkenntnis des Übersinnlichen als höhere Metaphysik etwa das Gegenteil jener Meinungen lehre; denn mit dem können wir diese nicht vergleichen, weil wir sie als überschwenglich nicht kennen; sondern weil in unserer Vernunft Prinzipien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen dem Ansehen nach ebenso gründlichen Gegensatz entgegenstellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet.

Dieser Gang der Skeptiker ist natürlicherweise etwas späteren Ursprungs, aber doch alt genug, zugleich aber dauert er noch immer in sehr guten Köpfen allenthalben fort, obwohl ein anderes Interesse als das der reinen Vernunft viele nötigt, das Unvermögen der Vernunft hierin zu verhehlen. Die Ausdehnung der Zweifellehre sogar auf die Prinzipien der Erkenntnis des Sinnlichen und auf die Erfahrung selbst kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie stattgefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Prinzipien a priori, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen und, da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen.

Der dritte und neueste Schritt, den die Metaphysik getan hat, und der über ihr Schicksal entscheiden muß, ist die Kritik der reinen Vernunft selbst in Ansehung ihres Vermögens, die menschliche Erkenntnis überhaupt, es sei in Ansehung des Sinnlichen oder Übersinnlichen,

a priori zu erweitern. Wenn diese, was sie verheißt, geleistet hat, nämlich den Umfang, den Inhalt und die Grenzen desselben zu bestimmen, — wenn sie dieses in Deutschland und zwar seit Leibnizens und Wolfs Zeit geleistet hat, so würde die Aufgabe der Königlichen Akademie der Wissenschaften aufgelöst sein.

Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatismus; das zweite das des Skeptizismus; das dritte das des Kritizismus der reinen Vernunft.

Diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegründet. Wenn die zwei ersteren zurückgelegt sind, so kann der Zustand der Metaphysik viele Zeitalter hindurch schwankend sein, vom unbegrenzten Vertrauen der Vernunft auf sich selbst zum grenzenlosen Mißtrauen und wiederum von diesem zu jenem abspringen. Durch eine Kritik ihres Vermögens selbst aber würde sie in einen beharrlichen Zustand nicht allein des Äußeren, sondern auch des Inneren, fernerhin weder einer Vermehrung noch Verminderung bedürftig oder auch nur fähig zu sein, versetzt werden.

Abhandlung.

Man kann die Lösung der vorliegenden Aufgabe unter zwei Abteilungen bringen, davon die eine das Formale des Verfahrens der Vernunft, sie als theoretische Wissenschaft zustande zu bringen, die andere das Materiale, — den Endzweck, den die Vernunft mit der Metaphysik beabsichtigt, wiefern er erreicht oder nicht erreicht ist, von jenem Verfahren ableitet.

Der erste Teil wird also nur die neuerdings geschehenen Schritte zur Metaphysik, der zweite die Fortschritte der Metaphysik selber im Felde der reinen Vernunft vorstellig machen. Der erste enthält den neueren Zustand der Transcendentalphilosophie, der zweite den der eigentlichen Metaphysik.

Die erste Abteilung.

Geschichte der Transcendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit.

Der erste Schritt, der in dieser Vernunftforschung geschehen ist, ist die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urteilen überhaupt. — Wäre diese zu Leibnizens oder Wolfs Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden diesen Unterschied irgend in einer seitdem erschienenen Logik oder Metaphysik nicht allein berührt, sondern auch als wichtig eingeschärft finden. Denn die erste Art Urteile ist jederzeit Urteil a priori und mit dem Bewußtsein seiner Notwendigkeit verbunden. Das zweite kann empirisch sein, und die Logik vermag nicht die Bedingung anzuführen, unter der ein synthetisches Urteil a priori stattfinden würde.

Der zweite Schritt ist, die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Denn daß es deren gebe, beweisen zahlreiche Beispiele der allgemeinen Naturlehre, vornehmlich aber der reinen Mathematik. Hume hat schon ein Verdienst, einen Fall anzuführen, nämlich den vom Gesetze der Kausalität, wodurch er alle Metaphysiker in Verlegenheit setzte. Was wäre geschehen, wenn er oder irgend ein anderer sie im allgemeinen vorgestellt hätte! Die ganze Metaphysik hätte solange müssen zur Seite gelegt bleiben, bis sie wäre aufgelöst worden.

Der dritte Schritt ist die Aufgabe: „Wie ist aus synthetischen Urteilen eine Erkenntnis a priori möglich?“ Erkenntnis ist ein Urteil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objektive Realität hat, d. i. dem ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung

eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand als zur Erkenntnis gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird. — Eine von beiden Arten der Vorstellungen für sich allein macht keine Erkenntnis aus; und soll es synthetische Erkenntnisse a priori geben, so muß es auch Anschauungen sowohl als Begriffe a priori geben, deren Möglichkeit also zuerst erörtert, und dann die objektive Realität derselben durch den notwendigen Gebrauch derselben zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden muß.

Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird; denn das heißt etwas sich a priori vorstellen: sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewußtsein und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen. Das Empirische aber in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck *(impressio)*, ist die Materie der Anschauung, bei welcher also die Anschauung nicht eine Vorstellung a priori sein würde. Eine solche nun, die bloß die Form betrifft, heißt reine Anschauung, die, wenn sie möglich sein soll, von der Erfahrung unabhängig sein muß.

Es ist aber nicht die Form des Objekts, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjekts, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung a priori möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objekten selbst hergenommen werden, so müßten wir dieses vorher wahrnehmen und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit desselben bewußt werden. Das wäre aber alsdann eine empirische Anschauung a priori. Ob sie aber das letztere sei oder nicht, davon können wir uns alsbald überzeugen, wenn wir darauf acht haben, ob das Urteil, welches dem Objekt diese Form beilegt, Notwendigkeit bei sich führe oder nicht, denn im letzteren Falle ist es bloß empirisch.

Die Form des Objekts, wie es allein in einer Anschauung a priori vorgestellt werden kann, gründet sich also nicht auf die Beschaffenheit dieses Objekts an sich,

sondern auf die Naturbeschaffenheit des Subjekts, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist, und dieses Subjektive in der formalen Beschaffenheit des Sinnes als der Empfänglichkeit für die Anschauung eines Gegenstandes ist allein dasjenige, was a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung vorhergehend, Anschauung a priori möglich macht; und nun läßt sich diese und die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori von seiten der Anschauung gar wohl begreifen.

Denn man kann a priori wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden, nämlich so, wie es die subjektive Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjekts für die Anschauung jener Objekte mit sich bringt, und man müßte, um genau zu sprechen, eigentlich nicht sagen, daß von uns die Form des Objekts in der reinen Anschauung vorgestellt werde, sondern daß es bloß formale und subjektive Bedingung der Sinnlichkeit sei, unter welcher wir gegebene Gegenstände a priori anschauen.

Das ist also die eigentümliche Beschaffenheit unserer (menschlichen) Anschauung, sofern die Vorstellung der Gegenstände uns nur als sinnlichen Wesen möglich ist. Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (direkte) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut. Aber von einer solchen haben wir keinen haltbaren Begriff; doch ist es nötig, sich einen solchen zu denken, um unserer Anschauungsform nicht alle Wesen, die Erkenntnisvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag sein, daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften; es kann auch sein, daß diese Form in allen Weltwesen und zwar notwendig ebendieselbe sei, so sehen wir diese Notwendigkeit doch nicht ein, so wenig als die Möglichkeit eines höchsten Verstandes, der in seiner Erkenntnis von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfnis, durch Begriffe zu erkennen, frei, die Gegenstände in der bloßen (intellektuellen) Anschauung vollkommen erkennt.

Nun beweist die Kritik der reinen Vernunft an den Vorstellungen von Raum und Zeit, daß sie solche reine Anschauungen sind, als wir eben gefordert haben, daß sie sein müssen, um a priori aller unserer Erkenntnis

der Dinge zum Grunde zu liegen, und ich kann mich mit Zutrauen darauf berufen, ohne wegen Einwürfen besorgt zu sein. —

Nur will ich noch anmerken, daß in Ansehung des inneren Sinnes das doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst, nämlich das der inneren sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjekts, vielen scheint zwei Subjekte in einer Person vorauszusetzen.

Dieses ist nun die Theorie, daß Raum und Zeit nichts als subjektive Formen unserer sinnlichen Anschauung sind, und gar nicht den Objekten an sich zuständige Bestimmungen, daß aber gerade nur darum wir a priori diese unsere Anschauungen bestimmen können mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit der Urteile in Bestimmung derselben, wie z. B. in der Geometrie. Bestimmen aber heißt synthetisch urteilen.

Diese Theorie kann die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit heißen, weil diese als etwas, was gar nicht den Sachen an sich selbst anhängt, vorgestellt werden: eine Lehre, die nicht etwa bloß Hypothese, um die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori erklären zu können, sondern demonstrierte Wahrheit ist, weil es schlechterdings unmöglich ist, seine Erkenntnis über den gegebenen Begriff zu erweitern ohne irgend eine Anschauung, und wenn diese Erweiterung a priori geschehen soll, ohne eine Anschauung a priori unterzulegen, und eine Anschauung a priori gleichfalls unmöglich ist, ohne sie in der formalen Beschaffenheit des Subjekts, nicht in der des Objekts zu suchen, weil unter Voraussetzung der ersteren alle Gegenstände der Sinne jener gemäß in der Anschauung werden vorgestellt, also sie a priori und dieser Beschaffenheit nach als notwendig erkannt werden müssen, anstatt daß, wenn das letztere angenommen würde, die synthetischen Urteile a priori empirisch und zufällig sein würden, welches sich widerspricht.

Diese Idealität des Raumes und der Zeit ist gleichwohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derselben in Ansehung der Gegenstände der Sinne (der äußeren und des inneren) als Erscheinungen, d. i. als Anschauungen, sofern ihre Form von der subjektiven

Beschaffenheit der Sinne abhängt, deren Erkenntnis, da sie auf Prinzipien a priori der reinen Anschauung gegründet ist, eine sichere und demonstrabele Wissenschaft zuläßt; daher dasjenige Subjektive, was die Beschaffenheit der Sinnenanschauung in Ansehung ihres Materialen, nämlich der Empfindung, betrifft, z. B. Körper im Licht als Farbe, im Schalle als Töne oder im Salze als Säuren usw. bloß subjektiv bleiben, und keine Erkenntnis des Objekts, mithin keine für jedermann gültige Vorstellung in der empirischen Anschauung darlegen, kein Beispiel von jenen abgeben können, indem sie nicht, sowie Raum und Zeit, Data zu Erkenntnissen a priori enthalten und überhaupt nicht einmal zur Erkenntnis der Objekte gezählt werden können.

Ferner ist noch anzumerken, daß Erscheinung, im transcendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt: sie sind Erscheinungen *(Phaenomena)*, ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage: dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll und Apparenz oder Schein genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit anderen Gegenständen der Sinne vergleichen kann, z. B. der Himmel mit allen seinen Sternen, ob er zwar bloß Erscheinung ist, wie Dinge an sich selbst gedacht; und wenn von diesem gesagt wird, er hat den Anschein von einem Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjektive in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache sein kann, es in einem Urteil fälschlich für objektiv zu halten.

Und so ist der Satz, daß alle Vorstellungen der Sinne uns nur die Gegenstände als Erscheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urteile einerlei, sie enthielten nur den Schein von Gegenständen, wie es der Idealist behaupten würde.

In der Theorie aber aller Gegenstände der Sinne als bloßer Erscheinungen ist nichts, was befremdlich auffallender ist, als daß ich, als der Gegenstand des inneren Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst bloß als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin; und doch verstattet die Vorstellung der Zeit als bloß formale innere An-

schauung a priori, welche aller Erkenntnis meiner selbst zum Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbstbewußtseins anzuerkennen.

Das Subjektive in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anschauung der Objekte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objekten eine Erkenntnis zu haben, wie sie uns erscheinen. Jetzt wollen wir diesen Ausdruck noch näher bestimmen, indem wir dieses Subjektive als die Vorstellungsart erklären, die davon, wie unser Sinn von Gegenständen, den äußeren oder dem inneren (d. i. von uns selbst), affiziert wird, um sagen zu können, daß wir diese nur als Erscheinungen erkennen.

Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist eine Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, daß Ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich anderen Gegenständen außer mir die Sache.

Von dem Ich in der ersteren Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), dem logischen[a]) Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die

a) Kant: „das logische".

Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig, worunter die Form der inneren Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung *(apprehensio)* der Art, wie das Subjekt dadurch affiziert wird, d. i. der Zeitbedingung gemäß ist, indem das sinnliche Ich vom intellektuellen zur Aufnahme derselben ins Bewußtsein bestimmt wird.

Daß dieses so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, daß wir den inneren Sinn, zum Teil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit affizieren (denn Gedanken, als faktische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um eine Erkenntnis von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen daß das logische Ich das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntnis seiner Natur fähig ist.

Von Begriffen a priori.

Die subjektive Form der Sinnlichkeit, wenn sie, wie es nach der Theorie der Gegenstände derselben als Erscheinungen geschehen muß, auf Objekte als Formen derselben angewandt wird, führt in ihrer Bestimmung eine Vorstellung herbei, die von dieser unzertrennlich ist, nämlich die des Zusammengesetzten. Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als indem wir ihn ziehen, d. i. einen Raum zu dem anderen hinzutun, und ebenso ist es mit der Zeit bewandt.

Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten als eines solchen nicht bloße Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, sofern er auf die

Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (samt dem seines Gegenteiles, des Einfachen) ist ein Begriff, der *nicht von Anschauungen* als eine in diesen enthaltene Teilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen *Begriffen von Gegenständen* der Sinne *ursprünglich* im Verstande zum Grunde liegt.

Es werden also soviel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen *müssen*, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewußtsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen *gibt*.

Diese Begriffe nun sind die reinen Verstandesbegriffe von allen Gegenständen, die unseren Sinnen vorkommen mögen, und die unter dem Namen *der* Kategorien vom Aristoteles, obzwar mit fremdartigen Begriffen untermengt, und von den Scholastikern unter dem der Prädikamente mit ebendenselben Fehlern *vorgestellt*, *wohl* hätten in *eine systematisch* geordnete Tafel gebracht werden können, wenn das, was die Logik von dem Mannigfaltigen in der Form der Urteile lehrt, vorher in dem Zusammenhange eines *Systems* wäre *aufgeführt* worden.

Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urteilen, welche nichts anderes sind als die Einheit des Bewußtseins im Verhältnis der *Begriffe überhaupt*, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist. — Nun sind die reinen Verstandesbegriffe von in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt *ebendieselben logischen Funktionen*, aber nur sofern sie die synthetische Einheit der Apperzeption des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori vorstellen; also konnte die Tafel der *Kategorien*, jener logischen parallel, vollständig entworfen werden, welches aber vor Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geschehen war.

Es ist aber wohl zu *merken*, *daß diese*[a]) Kategorien oder, wie sie sonst heißen, Prädikamente keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche), wie Raum und Zeit, welche *sinnlich ist*, *voraussetzen*, *sondern nur* Denkformen sind für den Begriff von

a) Hartenstein: „die".

einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns spezifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas a priori urteilen wollen, wenn wir auch nachher finden, daß er überschwenglich sei und ihm keine objektive Realität verschafft werden könne, sodaß die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjektive betreffen, was a priori vor aller[a]) Erkenntnis vorhergeht und synthetische Urteile a priori möglich macht.

Noch gehören zu den Kategorien als ursprünglichen Verstandesbegriffen auch die Prädikabilien, als aus jener ihrer Zusammensetzung entspringende und also abgeleitete, entweder reine Verstandes- oder sinnlich bedingte Begriffe a priori, von deren ersteren das Dasein als Größe vorgestellt, d. i. die Dauer, oder die Veränderung als Dasein mit entgegengesetzten Bestimmungen, von den[b]) anderen der Begriff der Bewegung als Veränderung des Ortes im Raume Beispiele abgeben, die gleichfalls vollständig aufgezählt und in einer Tafel systematisch vorgestellt werden könnten.

Die Transcendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der jetzt die Elemente vollständig dargelegt worden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sei, indessen daß er doch auch nicht ein kontinuierlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit an der Grenze beider Gebiete notwendig macht.

a) Original: „vor der aller“; corr. Hartenstein.
b) Original: „dem“; corr. Vorländer.

Hieraus folgt die Einteilung der Stadien der reinen Vernunft in die Wissenschaftslehre als einen sicheren Fortschritt, die Zweifelslehre als einen Stillestand und die Weisheitslehre als einen Überschritt zum Endzweck der Metaphysik; sodaß die erste eine theoretisch-dogmatische Doktrin, die zweite eine skeptische Disziplin, die dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird.

Erste Abteilung.

Von dem Umfange des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist der Satz: der Umfang der theoretischen Erkenntnis der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter als auf Gegenstände der Sinne.

In diesem Satze, als einem exponiblen Urteile, sind zwei Sätze enthalten:

1) daß die Vernunft, als Vermögen der Erkenntnis der Dinge a priori, sich auf Gegenstände der Sinne erstrecke;

2) daß sie in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntnis desjenigen fähig, was kein Gegenstand der Sinne sein kann.

Zum Beweise des ersteren Satzes gehört auch die Erörterung, wie von Gegenständen der Sinne eine Erkenntnis a priori möglich sei, weil wir ohne das nicht recht sicher sein würden, ob die Urteile über jene Gegenstände auch in der Tat Erkenntnisse seien; was aber die Beschaffenheit derselben, Urteile a priori zu sein, betrifft, so kündigt sie[a]) die von selbst durch das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit an.

Damit eine Vorstellung Erkenntnis sei (ich verstehe aber hier immer eine theoretische), dazu gehört Begriff und Anschauung von einem Gegenstande in derselben Vorstellung verbunden, sodaß der erstere, sowie er die letztere unter sich enthält, vorgestellt wird. Wenn nun

a) sie (sc. die Vernunft); Hartenstein: „sich“.

ein Begriff ein von der Sinnenvorstellung genommener, d. i. empirischer Begriff ist, so enthält er als Merkmal, d. i. als Teilvorstellung etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war, und nur der logischen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, sich von der Anschauung der Sinne unterscheidet, z. B. der Begriff eines vierfüßigen Tieres in der Vorstellung eines Pferdes.

Ist aber der Begriff eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff, so liegt er ganz außerhalb aller Anschauung, und doch muß ihm eine solche untergelegt werden, wenn er zur Erkenntnis gebraucht werden soll, und, wenn diese Erkenntnis eine Erkenntnis a priori sein soll, so muß ihm reine Anschauung untergelegt werden, und zwar der synthetischen Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der Anschauung, welche durch die Kategorie gedacht wird, gemäß, d. i. die Vorstellungskraft muß dem reinen Verstandesbegriff ein Schema a priori unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenstand haben, mithin zu keiner Erkenntnis dienen könnte.

Da nun alle Erkenntnis, deren der Mensch fähig, sinnlich, und Anschauung a priori desselben[a]) Raum oder Zeit ist, beide aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen: so ist unsere theoretische Erkenntnis überhaupt, ob sie gleich Erkenntnis a priori sein mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt und kann innerhalb diesem Umfange allerdings dogmatisch verfahren durch Gesetze, die sie der Natur als Inbegriff der Gegenstände der Sinne a priori vorschreibt, über diesen Kreis aber nie hinauskommen, um sich auch theoretisch mit ihren Begriffen zu erweitern.

Die Erkenntnis der Gegenstände der Sinne als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unsere theoretische Erkenntnis niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alle theoretische Erkenntnis mit der Erfahrung zusammenstimmen muß, so wird dieses nur auf eine oder die andere Art möglich, nämlich daß entweder die Erfahrung der Grund unserer Erkenntnis oder die Erkenntnis der Grund der Erfahrung ist. Gibt es also eine synthetische

a) Hier scheint „in" zu fehlen. (V.)

Erkenntnis a priori, so ist kein anderer Ausweg als: sie muß Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält sie auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt; denn nur durch Erfahrung können sie für uns erkennbare Gegenstände sein. Die Prinzipien a priori aber, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewußtseins a priori enthalten, sofern unter sie empirische Vorstellungen subsumiert werden können.

Die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist also: Wie ist Erfahrung möglich?

Der Grundsatz, daß alle Erkenntnis allein[a]) von der Erfahrung anhebe, welcher eine *quaestio facti* betrifft, gehört also nicht hierher, und die Tatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung als dem obersten Erkenntnisgrunde abzuleiten sei, dies ist eine *quaestio juris*, deren bejahende Beantwortung den Empirismus der Transcendentalphilosophie, die Verneinung den Rationalismus derselben einführen würde.

Der erstere ist ein Widerspruch mit sich selbst; denn wenn alle Erkenntnis empirischen Ursprungs ist, so ist der Reflexion und deren ihrem logischen Prinzip nach dem Satz des Widerspruchs unbeschadet, welche a priori im Verstande gegründet sein mag und die man immer einräumen kann, doch das Synthetische der Erkenntnis, welches das Wesentliche der Erfahrung ausmacht, bloß empirisch und nur als Erkenntnis a posteriori möglich, und die Transcendentalphilosophie ist selbst ein Unding.

Da aber gleichwohl solchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung a priori die Regel vorschreiben, als z. B.: Alle Veränderung hat ihre Ursache, ihre strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit und daß sie bei allem dem doch synthetisch sind, nicht bestritten werden kann: so ist der Empirismus, welcher alle diese synthetische Einheit unserer Vorstellungen in der Erkenntnis für bloße

a) Rink und die bisherigen Herausgeber: nicht allein; was mit dem bekannten Anfangssatze der Kritik der reinen Vernunft (S. 1) nicht stimmen würde.

Gewohnheitssache ausgibt, gänzlich unhaltbar, und es ist eine Transcendentalphilosophie in unserer Vernunft fest gegründet, wie denn auch, wenn man sie als sich selbst vernichtend vorstellig machen wollte, eine andere und schlechterdings unauflösliche Aufgabe eintreten würde. Woher kommt den Gegenständen der Sinne der Zusammenhang und die Regelmäßigkeit ihres Beieinanderseins, daß es dem Verstande möglich ist, sie unter allgemeine Gesetze zu fassen und die Einheit derselben nach Prinzipien aufzufinden? welcher der Satz des Widerspruchs allein nicht Genüge tut, da dann der Rationalismus unvermeidlich herbeigerufen werden muß.

Finden wir uns also notgedrungen, ein Prinzip a priori der Möglichkeit der Erfahrung selbst aufzusuchen, so ist die Frage: was ist das für eines? Alle Vorstellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zusammengesetzten als eines solchen.

Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen, so gehört sie nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Verstandes, als Begriff a priori.

Raum und Zeit sind, subjektiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen als Objekten der reinen Anschauung sich einen Begriff zu machen (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperzeption in Verbindung dieses Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewußtseins, nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit, verschiedene Funktionen sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heißen und Verstandesbegriffe a priori sind, die zwar für sich allein noch keine Erkenntnis von einem Gegenstande überhaupt,[a]) aber doch von dem, der in der empirischen Anschauung gegeben ist, begründen, welches alsdann Erfahrung sein würde. Das Empirische aber, d. i.

---

a) Wir haben im Gegensatz zu den bisherigen Herausgebern (inkl. Rink), das Komma hinter „überhaupt" (statt vor) gesetzt; so erst erhält die Stelle einen annehmbaren Sinn.

dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heißt Empfindung (*sensatio, impressio*), welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewußtsein verbunden, Wahrnehmung heißt, zu der noch die Form, d. i. die synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muß, um Erfahrung als empirische Erkenntnis hervorzubringen, wozu, weil wir Raum und Zeit selbst, als in denen wir jedem Objekt der Wahrnehmung seine Stelle durch Begriffe anweisen müssen, nicht unmittelbar wahrnehmen, Grundsätze a priori nach bloßen Verstandesbegriffen notwendig sind, welche ihre Realität durch die sinnliche Anschauung beweisen und in Verbindung mit dieser, nach der a priori gegebenen Form derselben, Erfahrung möglich machen, welche eine ganz gewisse Erkenntnis a posteriori ist.

* * *

Wider diese Gewißheit aber regt sich, was die äußere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel, nicht zwar darin, daß die Erkenntnis der Objekte durch dieselbe etwa ungewiß sei, sondern ob das Objekt, welches wir außer uns setzen, nicht vielleicht immer in uns sein könne, und es wohl gar unmöglich sei, etwas außer uns als ein solches mit Gewißheit anzuerkennen. Die Metaphysik würde dadurch, daß man diese Frage ganz unentschieden ließe, an ihren Fortschritten nichts verlieren, weil da die Wahrnehmungen, aus denen und der Form der Anschauung in ihnen wir nach Grundsätzen durch die Kategorien Erfahrung machen, doch immer in uns sein mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entspreche oder nicht, in der Erweiterung der Erkenntnis keine Änderung macht, indem wir ohnedem uns deshalb nicht an die Objekte, sondern nur an unsere Wahrnehmung, die jederzeit in uns ist, halten können.

* * *

Hieraus folgt das Prinzip der Einteilung der ganzen Metaphysik: Vom Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft betrifft, keine Erkenntnis möglich (*Noumenorum non datur scientia*).

* * *

Soviel ist in neuerer Zeit in der Transcendentalphilosophie geschehen und hat geschehen müssen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphysik, ja auch nur einen zu derselben hat tun können, indessen daß die Leibniz-Wolfsche Philosophie immer in Deutschland bei einem anderen Teile ihren Weg getrost fortwanderte, in der Meinung, über den alten Aristotelischen Satz des Widerspruchs noch einen neuen Kompaß zur Leitung den Philosophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschiede von ihrer bloßen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen und der deutlichen Vorstellungen für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntnis nach Begriffen, indessen daß sie mit aller dieser ihrer Bearbeitung unwissentlich immer nur im Felde der Logik blieb und zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte und dadurch bewies, daß sie vom Unterschiede der synthetischen von den analytischen Urteilen gar keine deutliche Kenntnis hatte.

Der Satz: „Alles hat seinen Grund", welcher mit dem: „Alles ist eine Folge", zusammenhängt, kann sofern nur[a]) zur Logik gehören und der Unterschied statthaben zwischen den Urteilen, welche problematisch gedacht werden, von denen, die assertorisch gelten sollen, und ist bloß analytisch, da, wenn er von Dingen gelten sollte, daß nämlich alle Dinge nur als Folge aus der Existenz eines anderen müßten angesehen werden, der zureichende Grund, auf den es doch angesehen war, gar nirgend anzutreffen sein würde; wider welche Ungereimtheit dann die Zuflucht in dem Satz gesucht würde, daß ein Ding *(ens a se)* zwar auch noch immer einen Grund seines Daseins, aber ihn in sich selbst habe, d. i. als eine Folge von sich selbst existiere, wo, wenn die Ungereimtheit nicht offenbar sein soll, der Satz gar nicht von Dingen, sondern nur von Urteilen und zwar bloß von analytischen gelten könnte. Z. B. der Satz: „Ein jeder Körper ist teilbar" hat allerdings einen Grund und zwar in sich selbst, d. i. er kann als Folgerung des Prädikats aus

---

a) Rink: „nur sofern"; nur die Umstellung gibt einen deutlichen Sinn.

dem Begriffe des Subjekts nach dem Satze des Widerspruches, mithin nach dem Prinzip analytischer Urteile eingesehen werden, mithin ist er bloß auf einem Prinzip a priori der Logik gegründet und tut gar keinen Schritt im Felde der Metaphysik, wo es auf Erweiterung der Erkenntnis a priori ankommt, wozu analytische Urteile nichts beitragen. Wollte aber der vermeinte Metaphysiker über den Satz des Widerspruches noch den gleichfalls logischen Satz des Grundes einführen, so hätte der die Modalität der Urteile noch nicht vollständig aufgezählt; denn er müßte noch den Satz der Ausschließung eines Mittleren zwischen zwei kontradiktorisch einander entgegengesetzten Urteilen hinzutun, da er dann die logischen Prinzipien der Möglichkeit, der Wahrheit oder logischen Wirklichkeit und der Notwendigkeit der Urteile in den problematischen, assertorischen und apodiktischen Urteilen würde aufgestellt haben, sofern sie alle unter einem Prinzip, nämlich dem der analytischen Urteile stehen. Diese Unterlassung beweist, daß der Metaphysiker selbst nicht einmal mit der Logik, was die Vollständigkeit der Einteilung betrifft, im reinen war.

Was aber das Leibnizsche Prinzip von dem logischen Unterschiede der Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Vorstellungen betrifft, wenn er behauptet, daß die erstere diejenige Vorstellungsart, die wir bloße Anschauung nannten, eigentlich nur der verworrene Begriff von ihrem Gegenstande, mithin Anschauung von Begriffen der Dinge nur dem Grade des Bewußtseins nach, nicht spezifisch unterschieden sei, sodaß z. B. die Anschauung eines Körpers im durchgängigen Bewußtsein aller darin enthaltenen Vorstellungen den Begriff von demselben als einem Aggregat von Monaden abgeben würde: so wird der kritische Philosoph hingegen bemerken, daß auf die Art der Satz: „Die Körper bestehen aus Monaden" aus der Erfahrung, bloß durch die Zergliederung der Wahrnehmung entspringen könne, wenn wir nur scharf genug (mit gehörigem Bewußtsein der Teilvorstellungen) sehen könnten. Weil aber das Beisammensein dieser Monaden als nur im Raume möglich vorgestellt wird, so muß dieser Metaphysiker von altem Schrot und Korn uns den Raum als bloß empirische und verworrene Vorstellung des Nebeneinanderseins des Mannigfaltigen außerhalb einander gelten lassen.

Wie ist er aber alsdann imstande, den Satz, daß der Raum drei Abmessungen habe, als apodiktischen Satz a priori zu behaupten? Denn das hätte er auch durch das klarste Bewußtsein aller Teilvorstellungen eines Körpers nicht herausbringen können, daß es so sein müsse, sondern höchstens nur, daß es, wie ihm die Wahrnehmung lehrt, so sei. Nimmt er aber den Raum mit seiner Eigenschaft der drei Abmessungen als notwendig und a priori aller Körpervorstellung zum Grunde liegend an, wie will er sich diese Notwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären, da diese Vorstellungsart seiner eigenen Behauptung nach doch bloß empirischen Ursprungs ist, welcher keine Notwendigkeit hergibt? Will er sich aber auch über diese Anforderung wegsetzen und den Raum mit dieser seiner Eigenschaft annehmen, wie es auch immer mit jener vorgeblich verworrenen Vorstellung beschaffen sein mag, so demonstriert ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft schweben, sondern durch die Konstruktion der Begriffe, daß der Raum und daher auch das, was ihn erfüllt, der Körper, schlechterdings nicht aus einfachen Teilen bestehe, obzwar, wenn wir die Möglichkeit des letzteren uns nach bloßen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freilich, von den Teilen anhebend und so zum Zusammengesetzten aus denselben fortgehend, das Einfache zum Grunde legen müßten, wodurch sie denn endlich zum Geständnis genötigt wird, daß Anschauung (dergleichen die Vorstellung des Raumes ist) und Begriff der Spezies nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind, und die erstere nicht durch bloße Auflösung der Verworrenheit der Vorstellung in den letzteren verwandelt werden könne. — Ebendasselbe gilt auch von der Zeitvorstellung!

Von der Art, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen objektive Realität zu verschaffen.

Einen reinen Begriff des Verstandes als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heißt, ihm objektive Realität verschaffen und überhaupt: ihn darstellen. Wo man dieses nicht zu leisten vermag,

ist der Begriff leer, d. i. er reicht zu keiner Erkenntnis zu. Diese Handlung, wenn die objektive Realität dem Begriff geradezu *(directe)* durch die demselben korrespondierende Anschauung zugeteilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heißt der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen *(indirecte)* dargestellt werden, so kann sie die Symbolisierung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das zweite ist eine Nothilfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch notwendig zu einer Erkenntnis gehören, wenn sie auch bloß als eine praktische möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisierten Dinge, Tiere oder Pflanzen, in Verhältnis auf ihre Ursache mir wie eine Uhr im Verhältnis auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältnis der Kausalität überhaupt als Kategorie in beiden ebendasselbe, aber das Subjekt dieses Verhältnisses nach seiner inneren Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich keine theoretische Erkenntnis, aber doch eine Erkenntnis nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken notwendig ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens notwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche oder Übersinnliche gerichtet sein, ob sie gleich und gerade eben darum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen, keine[a]) Erkenntnis ausmachen.

---

a) Original: „bestimmen und kein"; corr. Rosenkranz.

Von der Trüglichkeit der Versuche, den Verstandesbegriffen auch ohne Sinnlichkeit objektive Realität zuzugestehen.

Nach bloßen Verstandesbegriffen ist, zwei Dinge außer einander zu denken, die doch in Ansehung aller inneren Bestimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, ein Widerspruch; es ist immer nur ein und dasselbe Ding zweimal gedacht (numerisch Eines).

Dies ist Leibnizens Satz des Nichtzuunterscheidenden, dem er keine geringe Wichtigkeit beilegt, der aber doch stark wider die Vernunft verstößt, weil nicht zu begreifen ist, warum ein Tropfen Wasser an einem Orte hindern sollte, daß nicht an einem anderen ein ebendergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieser Anstoß beweist sofort, daß Dinge im Raum nicht bloß durch Verstandesbegriffe als Dinge an sich, sondern auch ihrer sinnlichen Anschauung nach als Erscheinungen vorgestellt werden müssen, um erkannt zu werden, und daß der Raum nicht eine Beschaffenheit oder Verhältnis der Dinge an sich selbst sei, wie Leibniz annahm, und daß reine Verstandesbegriffe für sich allein keine Erkenntnis abgeben.

* * *

Zweite Abteilung.

Von dem, was seit der Leibniz-Wolfschen Epoche in Ansehung des Objektes der Metaphysik, d. i. ihres Endzweckes ausgerichtet worden.

Man kann die Fortschritte der Metaphysik in diesem Zeitlaufe in drei Stadien einteilen: erstlich in das des theoretisch-dogmatischen Fortganges, zweitens in das des skeptischen Stillstandes, drittens in das der praktisch-dogmatischen Vollendung ihres Weges und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke.*) Das erste läuft lediglich innerhalb der Grenzen der Ontologie, das zweite in denen der transcendentalen oder reinen Kosmologie, welche auch als Naturlehre, d. i. angewandte Kosmologie die Metaphysik der körperlichen

*) S. oben (S. 84 ff.).

und die der denkenden Natur, jener als Gegenstandes der äußeren Sinne, dieser als Gegenstandes des inneren Sinnes (*physica et psychologia rationalis*), nach dem, was an ihnen a priori erkennbar ist, betrachtet. Das dritte Stadium ist das der Theologie mit allen den Erkenntnissen a priori, die darauf führen und sie notwendig machen. Eine empirische Psychologie, welche dem Universitätsgebrauche gemäß episodisch in die Metaphysik eingeschoben worden, wird hier mit Recht übergangen.

Der Metaphysik
erstes Stadium
in dem genannten Zeit- und Länderraume.

Was die Zergliederung der reinen Verstandesbegriffe und zu der Erfahrungserkenntnis gebrauchter Grundsätze a priori betrifft, als worin die Ontologie besteht: so kann man beiden genannten Philosophen, vornehmlich dem berühmten Wolf, sein großes Verdienst nicht absprechen, mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Bestreben nach demonstrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher oder außerhalb Deutschlands im Fache der Metaphysik geschehen, ausgeübt zu haben. Allein ohne den Mangel an Vollständigkeit, da noch keine Kritik eine Tafel der Kategorien nach einem festen Prinzip aufgestellt hatte, zu rügen, so war die Ermangelung aller Anschauung a priori, welche man als Prinzip gar nicht kannte, die vielmehr Leibniz intellektuierte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Ursache, das, was er nicht durch bloße Verstandesbegriffe vorstellig machen konnte, für unmöglich zu halten und so Grundsätze, die selbst dem gesunden Verstande Gewalt antun und die keine Haltbarkeit haben, aufzustellen. Folgendes enthält die Beispiele von dem Irrgange mit solchen Prinzipien.

1) Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), daß, wenn wir uns von A und B, die in Ansehung aller ihrer inneren Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren und sie für ein und dasselbe Ding

(*numero eadem*) anzunehmen haben. Daß wir sie doch durch die Örter im Raume unterscheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume außereinander vorgestellt werden können, ohne daß man darum sagen dürfe, es sei ein und derselbe Raum, weil wir auf die Art den ganzen unendlichen Raum in einen Kubikzoll und noch weniger bringen könnten, konnte er nicht zugeben, denn er ließ nur eine Unterscheidung durch Begriffe zu und wollte keine von diesen spezifisch unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung und zwar a priori, anerkennen, die er vielmehr in lauter Begriffe der Koexistenz oder Succession auflösen zu müssen glaubte, und so verstieß er wider den gesunden Verstand, der sich nie wird überreden lassen, daß, wenn ein Tropfen Wasser an einem Orte ist, dieser einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem anderen Orte zu sein hindere.

2) Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letzteren keine Anschauung a priori unterlegen zu dürfen glaubte, sondern die Vorstellung desselben auf bloße Begriffe a priori zurückführte, brachte die Folgerung hervor, daß alle Dinge, metaphysisch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Sein und dem Nichtsein, wie bei dem Demokrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren, zusammengesetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer sein könne, als daß kein Grund, wodurch etwas gesetzt wird, nämlich keine Realität da ist, und so brachte er aus allem sogenannten metaphysischen Bösen in Vereinigung mit dem Guten dieser Art eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß, um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da sein müsse, also etwas Reales, was dem Lichte widersteht, in den Raum einzudringen. Nach ihm würde der Schmerz nur den Mangel an Lust, das Laster nur den Mangel an Tugendantrieben und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach bloßen Begriffen Realität $= a$ nicht der Realität $= b$, sondern nur dem Mangel $= 0$ entgegengesetzt sein kann, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß in der Anschauung, z. B.

der äußeren a priori, nämlich im Raume, eine Entgegensetzung des Realen (der bewegenden Kraft) gegen ein anderes Reale, nämlich eine bewegende[a]) Kraft in entgegengesetzter Richtung,[b]) und so auch, nach der Analogie in der inneren Anschauung, einander entgegengesetzte Triebfedern in einem Subjekt verbunden werden können, und die a priori erkennbare Folge von diesem Konflikt der Realitäten Negation sein könne; aber freilich hätte er zu diesem Behuf einander entgegenstehende Richtungen, die sich nur in der Anschauung, nicht in bloßen Begriffen vorstellen lassen, annehmen müssen, und dann entsprang das wider den gesunden Verstand, selbst sogar wider die Moral verstoßende Prinzip, daß alles Böse als Grund = 0, d. i. bloße Einschränkung oder, wie die Metaphysiker sagen, das Formale der Dinge sei. So half ihm also sein Satz des zureichenden Grundes, da er diesen in bloße Begriffe setzte, auch nicht das mindeste, um über den Grnndsatz analytischer Urteile, den Satz des Widerspruchs hinauszukommen und sich durch die Vernunft a priori synthetisch zu erweitern.

3) Sein System der vorherbestimmten Harmonie, ob es zwar damit eigentlich auf die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper abgezielt war, mußte doch vorher im allgemeinen auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinschaft verschiedener Substanzen, durch die sie ein Ganzes ausmachen, gerichtet werden, und da war es freilich unvermeidlich, darein zu geraten, weil Substanzen schon durch den Begriff von ihnen, wenn sonst nichts anderes dazu kommt, als vollkommen isoliert vorgestellt werden müssen; denn da einer jeden vermöge ihrer Subsistenz kein Accidenz inhärieren darf, das sich auf eine andere Substanz gründet, sondern, wenngleich noch andere existieren, jene doch von diesen in nichts abhängen darf, selbst dann nicht, wenn sie gleich alle von einer dritten (dem Urwesen) als Wirkungen von ihrer Ursache abhingen, so ist gar kein Grund da, warum die Accidenzen der einen Substanz sich auf eine andere

a) Original: „einer bewegenden"; corr. Vorländer.
b) Hier fehlen zwei Worte wie: „stattfinden kann". (V.)

gleichartige äußere in Ansehung dieses ihres Zustandes gründen müssen. Wenn sie also gleichwohl als Weltsubstanzen in Gemeinschaft stehen sollen, so muß diese nur ideal und kann kein realer (physischer) Einfluß sein, weil dieser die Möglichkeit der Wechselwirkung, als ob sie sich aus ihrem bloßen Dasein verstände (welches doch nicht ist), annimmt, d. i. man muß den Urheber des Daseins als einen Künstler annehmen, der diese an sich völlig isolierten Substanzen entweder gelegentlich oder schon im Weltanfange so modifiziert oder schon eingerichtet, daß sie untereinander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Ursache, so harmonierten, als ob sie ineinander wirklich einflössen. So mußte also, da das System der Gelegenheitsursachen nicht so schicklich zur Erklärung aus einem einzigen Prinzip zu sein scheint als das letztere, das *systema harmoniae praestabilitae*, das wunderlichste Figment, was je die Philosophie ausgedacht hat, entspringen, bloß weil alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden sollte.

Nimmt man dagegen die reine Anschauung des Raumes, sowie dieser a priori allen äußeren Relationen zum Grunde liegt und nur ein Raum ist: so sind dadurch alle Substanzen in Verhältnissen, die den physischen Einfluß möglich machen, verbunden und machen ein Ganzes aus, sodaß alle Wesen als Dinge im Raume zusammen nur eine Welt ausmachen und nicht mehrere Welten außereinander sein können, welcher Satz von der Welteinheit, wenn er durch lauter Begriffe, ohne jene Anschauung zum Grunde zu legen, geführt werden soll, schlechterdings nicht bewiesen werden kann.

4) Seine Monadologie. Nach bloßen Begriffen sind alle Substanzen der Welt entweder einfach oder aus Einfachem zusammengesetzt. Denn die Zusammensetzung ist nur ein Verhältnis, ohne welches sie gleichwohl als Substanzen ihre Existenz behalten müßten; das aber, was übrig bleibt, wenn ich alle Zusammensetzung aufhebe, ist das Einfache. Also bestehen alle Körper, wenn man sie bloß durch den Verstand als Aggregate von Substanzen denkt, aus einfachen Substanzen. Alle Substanzen aber müssen außer ihrem Verhältnisse

gegeneinander und den Kräften, dadurch sie aufeinander Einfluß haben mögen, doch gewisse, innerlich ihnen inhärierende reale Bestimmungen haben, d. i. es ist nicht genug, ihnen Accidenzen beizulegen, die nur in äußeren Verhältnissen bestehen, sondern man muß ihnen auch solche, die sich bloß auf das Subjekt beziehen, d. i. innere zugestehen. Wir kennen aber keine inneren realen Bestimmungen, die einem Einfachen beigelegt werden könnten, als Vorstellungen und was von diesen abhängt; diese aber, da man sie nicht den Körpern beilegen kann, aber[a]) doch den einfachen Teilen desselben beilegen muß, wenn man diese als Substanzen innerlich nicht als ganz leer annehmen will. Einfache Substanzen aber, die in sich das Vermögen der Vorstellungen haben, werden von Leibniz Monaden genannt. Also bestehen die Körper aus Monaden, als Spiegel des Universums nämlich, d. i. mit Vorstellungskräften begabt, die sich von denen der denkenden Substanzen nur durch den Mangel des Bewußtseins unterscheiden und daher schlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wissen, ob das Schicksal sie nicht dereinst aufwecken dürfte, vielleicht gar schon unendlich viel nach und nach zum Erwachen gebracht und wieder in den Schlummer habe zurückfallen lassen, um dereinst aufs neue zu erwachen und als Tier nach und nach in Menschenseelen und so weiter zu höheren Stufen hinaufzustreben; eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, daß er Sinnenvorstellungen als Erscheinungen nicht, wie es sein sollte, für eine von allen Begriffen ganz unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, sondern für eine, aber nur verworrene Erkenntnis durch Begriffe annahm, die im Verstande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie, endlich die Monadologie machen zusammen das Neue aus, was Leibniz und nach ihm Wolf, dessen meta-

a) Zu erwarten wäre: „muß man doch . . . beilegen."

physisches Verdienst in der praktischen Philosophie bei weitem größer war, in die Metaphysik der theoretischen Philosophie zu bringen versucht haben. Ob diese Versuche Fortschritte derselben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede zieht, daß sie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieses Stadiums dem Urteile derer anheimgestellt bleiben, die sich darin durch große Namen nicht irre machen lassen.

Zu dem theoretisch-dogmatischen Teile der Metaphysik gehört auch die allgemeine rationale Naturlehre, d. i. reine Philosophie über Gegenstände der Sinne, der[a]) äußeren, d. i. rationale Körperlehre, und des inneren, die rationale Seelenlehre, wodurch die Prinzipien der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt auf eine zwiefache Art Wahrnehmungen angewandt werden, ohne sonst etwas Empirisches zum Grunde zu legen, als daß es zwei dergleichen Gegenstände gebe. — In beiden kann nur soviel[b]) Wissenschaft sein, als darin Mathematik, d. i. Konstruktion der Begriffe angewandt werden kann; daher das Räumliche der Gegenstände der Physik mehr a priori vermag als die Zeitform, welche der Anschauung durch den inneren Sinn zum Grunde liegt, die nur eine Dimension hat.

Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften können und müssen in der rationalen Physik auf ihre Prinzipien a priori gebracht werden, indessen daß in[c]) der rationalen Psychologie nichts weiter als der Begriff der Immaterialität einer denkenden Substanz, der Begriff ihrer Veränderung und der Identität der Person bei den Veränderungen allein Prinzipien a priori vorstellen, alles übrige aber empirische Psychologie oder vielmehr nur Anthropologie ist, weil bewiesen werden kann, daß es uns unmöglich ist zu wissen, ob und was das Lebensprinzip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und alles hier nur auf empirische Erkenntnis, d. i. eine solche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper erwerben

---

a) Kant: „der der", corr. Vorländer.
b) „soviel" fehlt im Original; hinzugesetzt von Hartenstein.
c) „in" Zusatz des Herausgebers.

können, hinausläuft und also dem Endzweck der Metaphysik, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen einen Überschritt zu versuchen, nicht angemessen ist. Dieser ist in der zweiten Epoche der reinen Vernunftversuche in der Philosophie anzutreffen, die wir jetzt vorstellig machen.

Der Metaphysik
zweites Stadium.

Im ersten Stadium der Metaphysik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwa das Wesentliche unserer Begriffe von Dingen durch Auflösung in ihre Merkmale zu erforschen lehrt, welches das Geschäft der Logik ist, sondern wie und welche wir uns a priori von Dingen machen, um das, was uns in der Anschauung überhaupt gegeben werden mag, unter sie zu subsumieren, welches wiederum nicht anders geschehen konnte, als sofern die Form der Anschauung a priori in Raum und Zeit diese Objekte uns bloß als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich erkennbar macht: — in jenem Stadium sieht sich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die ohne Ende immer wiederum bedingt sind, zum unaufhörlichen Fortschreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit nie anders als wie ein[a]) Teil eines noch größeren gegebenen Raumes oder Zeit vorgestellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anschauung gegeben ist, gesucht werden müssen, um zum Unbedingten zu gelangen.

Der zweite große Fortschritt, welcher nun der Metaphysik zugemutet wird, ist der, vom Bedingten an Gegenständen möglicher Erfahrung zum Unbedingten zu gelangen, und ihre Erkenntnis bis zur Vollendung dieser Reihe durch die Vernunft (denn was bis dahin geschehen war, geschah durch Verstand und Urteilskraft) zu erweitern, und das Stadium, welches sie jetzt zurücklegen soll, wird daher das der transcendentalen Kosmologie heißen können, weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Größe als Inbegriff

a) „ein" fehlt im Original, Zusatz des Herausgebers.

aller Bedingungen betrachtet und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgestellt, und so das Ganze von diesen, sofern sie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorstellig gemacht werden soll.[a])

Die synthetischen Bedingungen (*principia*) der Möglichkeit der Dinge, d. i. die Bestimmungsgründe derselben (*principia essendi*) werden hier, und zwar in der Totalität der aufsteigenden Reihe, in der sie einander untergeordnet sind, zu dem Bedingten (den *principiatis*) gesucht, um zu dem Unbedingten (*principium, quod non est principiatum*) zu gelangen. Das fordert die Vernunft, um ihr selbst genug zu tun. Mit der absteigenden Reihe von der Bedingung zum Bedingten hat es keine Not; denn da bedarf es für sie keiner absoluten Totalität, und diese mag als Folge immer unvollendet bleiben, weil die Folgen sich von selbst ergeben, wenn der oberste Grund, von dem sie abhängen, nur gegeben ist.

Nun findet sich, daß in Raum und Zeit alles bedingt und das Unbedingte in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen schlechterdings unerreichbar ist. Den[b]) Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch; das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem anderen Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Klassen der Kategorien geht, sofern sie auf das Verhältnis der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, solange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich selbst und nicht für bloße Erscheinungen genommen werden, welches vor der Epoche der reinen Vernunftkritik unvermeidlich war, sodaß Satz und Gegensatz sich unaufhörlich einander wechselsweise vernichteten und die Vernunft in den hoffnungslosesten Skeptizismus stürzen mußten, der darum für die Metaphysik traurig ausfallen mußte, weil, wenn sie nicht einmal an Gegenständen der Sinne ihre Forderung das Unbedingte betreffend befriedigen kann, an einen Überschritt zum Übersinn-

---

a) Original: „sollen“; corr. Vorländer.
b) Original: „Der“; corr. Rosenkranz.

lichen, der doch ihren Endzweck ausmacht, gar nicht zu denken war.*)

Wenn wir nun in der aufsteigenden Reihe vom Bedingten zu den Bedingungen in einem Weltganzen fortschreiten, um zum Unbedingten zu gelangen, so finden sich folgende wahre oder bloß scheinbare Widersprüche der Vernunft mit ihr selbst in der theoretisch-dogmatischen Erkenntnis eines gegebenen Weltganzen hervor. Erstlich nach mathematischen Ideen der Zusammensetzung oder Teilung des Gleichartigen; zweitens nach den dynamischen der Gründung der Existenz des Bedingten auf die unbedingte Existenz.

[I. In Ansehung der extensiven Größe der Welt in Messung derselben, d. i. der Hinzutuung der gleichartigen und gleichen Einheit als des Maßes, einen bestimmten Begriff von ihr zu bekommen, und zwar a) von ihrer Raumes- und b) von ihrer Zeitgröße, sofern beide gegeben sind, die letzte also die verflossene Zeit ihrer Dauer messen soll, von welchen beiden die Vernunft mit gleichem Grunde, daß sie unendlich und daß sie doch nicht unendlich, mithin endlich sei, behauptet. Der Beweis aber von beiden kann — welches merkwürdig ist! — nicht direkt, sondern nur apagogisch d. i. durch Widerlegung des Gegenteils geführt werden. Also

a) der Satz: Die Welt ist der Größe nach im Raum unendlich; denn wäre sie endlich, so würde sie durch den leeren Raum begrenzt sein, der selbst unendlich, aber an sich nichts Existierendes ist, der aber dennoch die Existenz von Etwas als dem Gegenstande möglicher Wahrnehmung voraussetzte, nämlich die[a]) eines Raumes, der nichts Reales enthält und doch als die Grenze des Realen d. i. als die bemerkliche letzte Bedingung des im Raum

*) Der Satz: Das Ganze aller Bedingung in Zeit und Raum ist unbedingt, ist falsch. Denn wenn alles in Raum und Zeit bedingt ist (innerhalb), so ist kein Ganzes derselben möglich. Die also, welche ein absolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widersprechen sich selbst, sie mögen es als begrenzt (endlich) oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch ist der Raum als ein solches Ganze anzusehen, imgleichen die verflossene Zeit.

a) Original: „der"; corr. Hartenstein.

aneinander Grenzenden enthielte, welches sich widerspricht; denn der leere Raum kann nicht wahrgenommen werden noch ein (spürbares) Dasein bei sich führen. — b) Der Gegensatz: Die Welt ist auch der verflossenen Zeit nach unendlich. Denn hätte sie einen Anfang, so wäre eine leere Zeit vor ihr vorhergegangen, welche gleichwohl das Entstehen der Welt, mithin das Nichts, was vorherging, zu einem Gegenstande möglicher Erfahrung machte, welches sich widerspricht.

II. In Ansehung der intensiven Größe, d. i. des Grades, in welchem diese den Raum oder die Zeit erfüllt, zeigt sich folgende Antinomie. a) Satz: Die körperlichen Dinge im Raum bestehen aus einfachen Teilen; denn setzt das Gegenteil, so würden die Teile zwar Substanzen sein; wenn aber alle ihre Zusammensetzung als eine bloße Relation aufgehoben würde, so würde nichts als der bloße Raum, als das bloße Subjekt aller Relationen, übrig bleiben. Die Körper würden also nicht aus Substanzen bestehen, welches der Voraussetzung widerspricht. — b) Gegensatz: Die Körper bestehen nicht aus einfachen Teilen.]

Nach den ersteren findet sich eine Antinomie hervor, wir mögen nun im Größenbegriff von den Dingen der Welt, im Raume sowohl als der Zeit, von den durchgängig bedingt gegebenen Teilen zum unbedingten Ganzen in der Zusammensetzung aufsteigen oder von dem gegebenen Ganzen zu den unbedingt gedachten Teilen durch Teilung hinabgehen. — Man mag nämlich, was das erstere betrifft, annehmen, die Welt sei dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich, oder sie sei endlich, so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn ist die Welt, sowie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Größe gegeben, so ist sie eine gegebene Größe, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht. Besteht jeder Körper oder jede Zeit in der Veränderung des Zustandes der Dinge aus einfachen Teilen, so muß, weil Raum sowohl als Zeit ins Unendliche teilbar sind (welches die Mathematik beweiset), eine unendliche Menge gegeben sein, die doch ihrem Begriffe

a) sc. den mathematischen Ideen (s. oben S. 117 [9]).

nach niemals ganz gegeben sein kann, welches sich gleichfalls widerspricht.

Mit der zweiten Klasse der Ideen, des dynamisch Unbedingten, ist es ebenso bestellt. Denn so heißt es einerseits: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Naturnotwendigkeit. Denn in der Reihe der Wirkungen in Beziehung auf ihre Ursachen herrscht durchaus Naturmechanismus, nämlich daß jede Veränderung durch den vorhergehenden Zustand prädeterminiert ist. Andrerseits steht dieser allgemeinen Behauptung der Gegensatz entgegen: Einige Begebenheiten müssen als durch Freiheit möglich gedacht werden, und sie können nicht alle unter dem Gesetze der Naturnotwendigkeit stehen, weil sonst alles nur bedingt geschehen und also in der Reihe der Ursachen nichts Unbedingtes anzutreffen sein würde, eine Totalität aber der Bedingungen in einer Reihe von lauter Bedingtem anzunehmen ein Widerspruch ist.

Endlich leidet der zur dynamischen Klasse gehörende Satz, der sonst klar genug ist, nämlich daß in der Reihe der Ursachen nicht alles zufällig, sondern doch irgend ein schlechterdings notwendig existierendes Wesen sein möge, dennoch an dem Gegensatze, daß kein von uns immer denkbares Wesen als schlechthin notwendige Ursache anderer Weltwesen gedacht werden könne, einen gegründeten Widerspruch, weil es alsdann als Glied in die aufsteigende Reihe der Wirkungen und Ursachen mit den Dingen der Welt gehören würde, in der keine Kausalität unbedingt ist, die aber hier doch als unbedingt müßte angenommen werden, welches sich widerspricht.

Anmerkung. Wenn der Satz: Die Welt ist an sich unendlich, soviel bedeuten soll: sie ist größer als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maß), so ist der Satz falsch; denn eine unendliche Zahl ist ein Widerspruch. — Heißt es: sie ist nicht unendlich, so ist dieses wohl wahr, aber man weiß dann nicht, was sie denn sei. Sage ich: sie ist endlich, so ist das auch falsch; denn ihre Grenze ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Ich sage also: sowohl was gegebenen Raum als auch verflossene Zeit betrifft, wird nur als zur Opposition erfordert. Beides ist dann falsch, weil mögliche Erfahrung weder eine Grenze hat noch

unendlich sein kann, und die Welt als Erscheinung nur das Objekt möglicher Erfahrung ist.

* * *

Hierbei zeigen sich nun folgende Bemerkungen:

Erstlich: der Satz, daß zu allem Bedingten ein schlechthin Unbedingtes müsse gegeben sein, gilt als Grundsatz von allen Dingen, sowie ihre Verbindung durch reine Vernunft, d. i. als die der Dinge an sich selbst gedacht wird. Findet sich nun in der Anwendung desselben, daß er nicht auf Gegenstände in Raum und Zeit ohne Widerspruch angewandt werden könne, so ist keine Ausflucht aus diesem Widerspruche möglich, als daß man annimmt, die Gegenstände in Raum und Zeit, als Objekte möglicher Erfahrung, sind nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen anzusehen, deren Form auf der subjektiven Beschaffenheit unserer Art sie anzuschauen beruht.

Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntnis zurück und, was in der Analytik vorher a priori dogmatisch bewiesen worden war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt. In Raum und Zeit ist das Unbedingte nicht anzutreffen, was die Vernunft bedarf, und es bleibt dieser nichts als das immerwährende Fortschreiten zu Bedingungen übrig, ohne Vollendung desselben zu hoffen.

Zweitens: Der Widerstreit dieser ihrer Sätze ist nicht bloß logisch, der analytischen Entgegensetzung (*contradictorie oppositorum*), d. i. ein bloßer Widerspruch, denn da würde, wenn einer derselben wahr ist, der andere falsch sein müssen und umgekehrt, z. B. die Welt ist dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegensatze: sie ist im Raume nicht unendlich; sondern ein transcendentaler der synthetischen Opposition (*contrarie oppositorum*), z. B. die Welt ist dem Raume nach endlich, welcher Satz mehr sagt, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird; denn er sagt nicht bloß, daß im Fortschreiten zu den Bedingungen das Unbedingte nicht angetroffen werde, sondern noch, daß diese Reihe der einander untergeordneten Bedingungen

dennoch ganz ein absolutes Ganze sei; welche zwei Sätze darum alle beide falsch sein können — wie in der Logik zwei einander als Widerspiel entgegengesetzte (*contrarie opposita*) Urteile —, und in der Tat sind sie es auch, weil von Erscheinungen als von Dingen an sich selbst geredet wird.

Drittens können Satz und Gegensatz auch weniger enthalten, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird und so beide wahr sein — wie in der Logik zwei einander bloß durch Verschiedenheit der Subjekte entgegengesetzte Urteile (*judicia subcontraria*) —, wie dieses mit der Antinomie der dynamischen Grundsätze sich in der Tat so verhält, wenn nämlich das Subjekt der entgegengesetzten Urteile in beiden in verschiedener Bedeutung genommen wird; z. B. der Begriff der Ursache als *causa phaenomenon* in dem Satz: Alle Kausalität der Phänomene in der Sinnenwelt ist dem Mechanismus der Natur unterworfen, scheint mit dem Gegensatz: Einige Kausalität dieser Phänomene ist diesem Gesetz nicht unterworfen, im Widerspruch zu stehen, aber dieser ist darin doch nicht notwendig anzutreffen; denn in dem Gegensatze kann das Subjekt in einem anderen Sinne genommen sein, als es in dem Satze geschah, nämlich es kann dasselbe Subjekt als *causa noumenon* gedacht werden, und da können beide Sätze wahr sein, und dasselbe Subjekt kann als Ding an sich selbst frei von der Bestimmung nach Naturnotwendigkeit sein, was als Erscheinung in Ansehung derselben Handlung doch nicht frei ist. Und so auch mit dem Begriffe eines notwendigen Wesens.

Viertens: Diese Antinomie der reinen Vernunft, welche den skeptischen Stillstand der reinen Vernunft notwendig zu bewirken scheint, führt am Ende vermittelst der Kritik auf dogmatische Fortschritte derselben, wenn es sich nämlich hervortut, daß ein solches Noumenon als Sache an sich wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist.

Freiheit der Willkür ist dieses Übersinnliche, welches durch moralische Gesetze nicht allein als wirklich im

---

a) „nicht" fehlt bei Kant; corr. Hartenstein.

Subjekt gegeben, sondern auch in praktischer Rücksicht in Ansehung des Objekts bestimmend ist, welches in theoretischer gar nicht erkennbar sein würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphysik ist.

Die Möglichkeit eines solchen Fortschrittes der Vernunft mit dynamischen Ideen gründet sich darauf, daß in ihnen die Zusammensetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Ursache oder des Zufälligen mit dem Notwendigen nicht eine Verbindung des Gleichartigen sein darf, wie in der mathematischen Synthesis, sondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte, von verschiedener Art sein können, und so in dem Fortschritte vom Bedingten zur Bedingung, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen als der obersten Bedingung ein Überschritt nach Grundsätzen geschehen kann.

* * *

Die zwei dynamischen Antinomien sagen weniger, als zur Opposition erfordert wird, z. B. wie zwei partikuläre Sätze. Daher beide wahr sein können.

In den dynamischen Antinomien kann etwas Ungleichartiges zur Bedingung angenommen werden. — Ingleichen hat man da etwas, wodurch das Übersinnliche (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht) erkannt werden kann, weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist.

Auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das außer der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck gerichtet.

Der Metaphysik
drittes Stadium.
Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen.

Zuvörderst muß man wohl vor Augen haben, daß in dieser ganzen Abhandlung, der vorliegenden akademischen Aufgabe gemäß, die Metaphysik bloß als theoretische Wissenschaft oder, wie man sie sonst nennen kann, als Metaphysik der Natur gemeint sei, mithin der Über-

schritt derselben zum Übersinnlichen nicht als[a]) ein Schreiten zu einer ganz anderen, nämlich moralisch-praktischen Vernunftwissenschaft, welche Metaphysik der Sitten genannt werden kann, verstanden werden müsse, indem dieses eine Verirrung in ein ganz anderes Feld (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) sein würde, obgleich die letztere auch etwas Übersinnliches, nämlich die Freiheit, aber nicht nach dem, was es seiner Natur nach ist, sondern nach demjenigen, was es in Ansehung des Tuns und Lassens für praktische Prinzipien begründet, zum Gegenstande hat.

Nun ist das Unbedingte nach allen im zweiten Stadium angestellten Untersuchungen in der Natur, d. i. in der Sinnenwelt schlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich notwendig angenommen werden muß. Von dem Übersinnlichen aber gibt es keine theoretisch-dogmatische Erkenntnis (*noumenorum non datur scientia*). Also scheint ein praktisch-dogmatischer Überschritt der Metaphysik der Natur sich selbst zu widersprechen und dieses dritte Stadium derselben unmöglich zu sein.

Allein wir finden unter den zur Erkenntnis der Natur, auf welche Art es auch sei, gehörigen Begriffen noch einen von der besonderen Beschaffenheit, daß wir dadurch nicht, was in dem Objekt ist, sondern was wir, bloß dadurch daß wir es in ihn legen, uns verständlich machen können, der also eigentlich zwar kein Bestandteil der Erkenntnis des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnisgrund ist, und zwar der theoretischen, aber insofern doch nicht dogmatischen Erkenntnis, und dies ist der Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur, welche auch ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, mithin ein immanenter, nicht transcendenter Begriff ist, wie der von der Struktur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es keine weitere Erkenntnis gibt, als was Epikur ihm zugestand, nämlich daß, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweiset, daß die sie hervorbringende Ursache selbst die Absicht gehabt habe, diese Struktur dem genannten Zwecke gemäß zu bilden; denn diesen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur durch Ver-

a) „als" fehlt bei Kant, Zusatz des Herausgebers.

nünfteln hineintragen, um auch nur eine Zweckmäßigkeit an solchen Gegenständen zu erkennen.

Wir haben also einen Begriff von einer Teleologie der Natur und zwar a priori, weil wir sonst ihn nicht in unsere Vorstellung der Objekte derselben hineinlegen, sondern nur aus dieser als empirischer Anschauung herausnehmen dürften, und die Möglichkeit a priori einer solchen Vorstellungsart, welche doch noch keine Erkenntnis ist, gründet sich darauf, daß wir in uns selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken (*nexus finalis*) wahrnehmen.

Obzwar nun also die physisch-theologischen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatisch sein, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können: so bleibt doch der Begriff der Freiheit, sowie er als sinnlich-unbedingte Kausalität selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar skeptisch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck, ja dieser gilt in moralisch-praktischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objektive Realität, wie überhaupt aller Zweckmäßigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände, nicht theoretisch-dogmatisch gesichert werden kann.

Dieser Endzweck der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut, sofern es in der Welt möglich ist, welches aber nicht bloß in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit (die größeste Summe der Lust), sondern [a]) was das höchste Erfordernis, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlich-gesetzmäßigsten Verhalten derselben zu suchen ist.

Dieser Gegenstand der Vernunft ist übersinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuschreiten, ist Pflicht; daß es also ein Stadium der Metaphysik für diesen Überschritt und das Fortschreiten in demselben geben müsse, ist unzweifelhaft. Ohne alle Theorie ist dies aber doch unmöglich, denn der Endzweck ist nicht völlig in unserer Gewalt; daher müssen wir uns einen theoretischen Begriff von der

a) sc. in dem, (was).

Quelle, woraus er entspringen kann, machen. Gleichwohl kann eine solche Theorie nicht nach demjenigen, was wir an den Objekten erkennen, sondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, stattfinden, weil der Gegenstand übersinnlich ist. — Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht stattfinden und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objektive Realität zusichern können.

Was den Begriff des Zweckes betrifft, so ist er jederzeit von uns selbst gemacht, und der des Endzweckes muß a priori durch die Vernunft gemacht sein.

Dieser gemachten Begriffe oder vielmehr in theoretischer Rücksicht transcendenter Ideen sind, wenn man sie nach analytischer Methode aufstellt, drei: das Übersinnliche nämlich in uns, über uns und nach uns:

1) Die Freiheit, von welcher der Anfang muß gemacht werden, weil wir von diesem Übersinnlichen der Weltwesen allein die Gesetze unter dem Namen der moralischen a priori, mithin dogmatisch, aber nur in praktischer Absicht, nach welcher der Endzweck allein möglich ist, erkennen, nach denen also die Autonomie der reinen praktischen Vernunft zugleich als Autokratie, d. i. als Vermögen angenommen wird, diesen, was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns als Sinnenwesen verüben mögen,[a]) doch als zugleich intelligibelen Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend als das Prinzip, in uns zum höchsten Gut zu gelangen.
2) Gott, das allgenugsame Prinzip des höchsten Gutes über uns, was als moralischer Welturheber unser Unvermögen auch in Ansehung der materialen Bedingung dieses Endzweckes, einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in der Welt, ergänzt.
3) Unsterblichkeit, d. i. die Fortdauer unserer Existenz nach uns als Erdensöhne, mit den ins Unendliche fortgehenden moralischen und physischen Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.

a) Original: „mag“; corr. Rosenkranz.

Eben diese Momente der praktisch-dogmatischen Erkenntnis des Übersinnlichen, nach synthetischer Methode aufgestellt, fangen von dem unbeschränkten Inhaber des höchsten ursprünglichen Gutes an, schreiten zu dem (durch Freiheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt fort und endigen mit den Folgen dieses objektiven Endzweckes der Menschen in einer künftigen intelligibelen, stehen also in der Ordnung: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit systematisch verbunden da.

Was das Anliegen der menschlichen Vernunft in Bestimmung dieser Begriffe zu einer wirklichen Erkenntnis betrifft, so bedarf es keines Beweises, und die Metaphysik, die gerade darum, nämlich nur um jenem zu genügen, eine notwendige Nachforschung geworden ist, bedarf wegen ihrer unablässigen Bearbeitung zu diesem Zwecke keiner Rechtfertigung. — Aber hat sie in Ansehung jenes Übersinnlichen, dessen Erkenntnis ihr Endzweck ist, seit der Leibniz-Wolfschen Epoche irgend etwas und wieviel ausgerichtet, und was kann sie überhaupt ausrichten? Das ist die Frage, welche beantwortet werden soll, wenn sie auf die Erfüllung des Endzweckes, wozu es überhaupt Metaphysik geben soll, gerichtet ist.

Auflösung der akademischen Aufgabe.

I.

Was für Fortschritte kann die Metaphysik in Ansehung des Übersinnlichen tun?

Durch die Kritik der reinen Vernunft ist hinreichend bewiesen, daß über die Gegenstände der Sinne hinaus es schlechterdings keine theoretische Erkenntnis und, weil in diesem Falle alles a priori durch Begriffe erkannt werden müßte, keine theoretisch-dogmatische Erkenntnis geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objektive Realität verschafft wird, muß untergelegt werden

können, alle unsere Anschauung aber sinnlich ist. Das heißt mit anderen Worten: wir können von der Natur übersinnlicher Gegenstände: Gottes, unseres eigenen Freiheitsvermögens und der[a]) unserer Seele (abgesondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieses innere Prinzip alles dessen, was zum Dasein dieser Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen desselben betrifft, durch welche die Erscheinungen derselben uns auch nur im mindesten Grade erklärlich und ihr Prinzip, das Objekt selbst, für uns erkennbar sein könnte.

Nun kommt es also nur noch darauf an, ob es nicht demungeachtet von diesen übersinnlichen Gegenständen eine praktisch-dogmatische Erkenntnis geben könne, welche dann das dritte und den ganzen Zweck der Metaphysik erfüllende Stadium derselben sein würde.

In diesem Falle würden wir das übersinnliche Ding nicht nach dem, was es an sich ist, zu untersuchen haben, sondern nur, wie wir es zu denken und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein. Wir würden da nicht Nachforschungen über die Natur der Dinge anstellen, die wir uns und zwar bloß zum notwendigen praktischen Behuf selbst machen, und die vielleicht außer unserer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können (ob diese gleich sonst keinen Widerspruch enthält), weil wir uns dabei nur ins Überschwengliche verlaufen dürften, sondern nur wissen wollen, was jener Idee gemäß, die uns durch die Vernunft unumgänglich notwendig gemacht wird, für moralische Grundsätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktisch-dogmatisches Erkennen und Wissen der Beschaffenheit des Gegenstandes bei völliger Verzichttuung auf ein theoretisches (*suspensio judicii*) eintreten, von welchem ersteren es fast allein auf den Namen ankommt, mit dem wir diese Modalität unseres Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine solche Absicht nicht zu wenig (wie bei dem bloßen Meinen), aber doch auch nicht zu viel (wie bei dem Für-wahrscheinlich-annehmen) enthalte und so dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe.

a) Kant: „die“; corr. Rosenkranz.

Überredung aber, welche ein Fürwahrhalten ist, von dem man bei sich selbst nicht ausmachen kann, ob es auf bloß subjektiven oder auf objektiven Gründen beruhe, im Gegensatz der bloß gefühlten Überzeugung, bei welcher sich das Subjekt der letzteren und ihrer Zulänglichkeit bewußt zu sein glaubt, ob es zwar dieselbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Objekt sich nicht deutlich machen kann, können beide nicht zu Modalitäten des Fürwahrhaltens in der dogmatischen Erkenntnis, sie mag theoretisch oder praktisch sein, gezählt werden, weil diese eine Erkenntnis aus Prinzipien sein soll, die also auch einer deutlichen, verständlichen und mitteilbaren Vorstellung fähig sein muß.

Die Bedeutung dieses, vom Meinen und Wissen unterschiedenen,[a]) als eines auf Beurteilung in theoretischer Absicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter eine Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum notwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglickeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen.

Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft, und in diesem Falle als reine praktische Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck, die Zusammenstimmung unserer Bestrebung zum höchsten Gut, unter einer schlechterdings notwendigen praktischen, nämlich moralischen Regel steht, deren Effekt wir uns aber nicht anders als unter Voraussetzung der Existenz eines ursprünglichen höchsten Gutes als möglich denken können, wir dieses in praktischer Absicht anzunehmen a priori genötigt werden.

So ist für den Teil des Publikums, der nichts mit dem Getreidehandel zu tun hat, das Voraussehen einer schlechten Ernte ein bloßes Meinen; nachdem die Dürre den ganzen Frühling hindurch anhaltend gewesen, nach derselben ein Wissen; für den Kaufmann aber, dessen

a) „unterschiedenen" von mir hinzugefügt.

Zweck und Angelegenheit es ist, durch diesen Handel zu gewinnen, ein Glauben, daß sie schlecht ausfallen werde und er also seine Vorräte sparen müsse, weil er etwas hierbei zu tun beschließen muß, indem es in seine Angelegenheit und Geschäfte einschlägt, nur daß die Notwendigkeit dieser nach Regeln der Klugheit genommenen Entschließung nur bedingt ist, statt dessen eine solche, die eine sittliche Maxime voraussetzt, auf einem Prinzip beruht, das schlechterdings notwendig ist.

Daher hat der Glaube in moralisch-praktischer Rücksicht auch an sich einen moralischen Wert, weil er ein freies Annehmen enthält. Das *Credo* in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut; — dieses *Credo*, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Wert haben würde. Es verstattet also keinen Imperativ (kein *crede*), und der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze als theoretischer betrachtet, mithin keine objektive Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Übersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjektiv-, und zwar praktisch gültige und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüßten, daß diese Gegenstände wirklich wären: welche Vorstellungsart hier auch nicht in technisch-praktischer Absicht als Klugheitslehre (lieber zuviel als zuwenig anzunehmen) für notwendig angesehen werden muß, weil sonst der Glaube nicht aufrichtig sein würde, sondern nur in moralischer Absicht notwendig ist, um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit desselben, allenfalls durch bloße Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objekte: Gott, Freiheit in praktischer Qualität und Unsterblichkeit, nur der Forderung der moralischen

Gesetze an uns zufolge selbst machen und ihnen objektive Realität freiwillig geben, da wir versichert sind, daß in diesen Ideen kein Widerspruch gefunden werden könne, von der Annahme derselben die Zurückwirkung auf die subjektiven Prinzipien der Moralität und deren Bestärkung, mithin auf das Tun und Lassen selbst wiederum in der Intention moralisch ist.

Aber sollte es nicht auch theoretische Beweise der Wahrheit jener Glaubenslehren geben, von denen sich sagen ließe, daß ihnen zufolge es *wahrscheinlich* sei, daß ein Gott sei, daß ein sittliches, seinem Willen gemäßes und der Idee des höchsten Gutes angemessenes Verhältnis in der Welt angetroffen werde, und daß es ein künftiges Leben für jeden Menschen gebe? — Die Antwort ist: der Ausdruck der Wahrscheinlichkeit ist in dieser Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrscheinlich (*probabile*) ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der größer ist als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen und so eine Annäherung zur Gewißheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (*verosimile*) auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältnis zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

Nun ist aber das Übersinnliche von dem sinnlich Erkennbaren selbst der Spezies nach (*toto genere*) unterschieden, weil es über alle uns mögliche Erkenntnis hinaus liegt. Also gibt es gar keinen Weg, durch ebendieselben Fortschritte zu ihm zu gelangen, wodurch wir im Felde des Sinnlichen zur Gewißheit zu kommen hoffen dürfen; also auch keine Annäherung zu dieser, mithin kein Fürwahrhalten, dessen logischer Wert Wahrscheinlichkeit könnte genannt werden.

In theoretischer Rücksicht kommen wir der Überzeugung vom Dasein Gottes, dem Dasein des höchsten Gutes und dem Bevorstehen eines künftigen Lebens durch die stärksten Anstrengungen der Vernunft nicht im mindesten näher; denn in die Natur übersinnlicher Gegenstände gibt es für uns gar keine Einsicht. In praktischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst,

sowie wir die Idee derselben dem Endzwecke unserer reinen Vernunft behilflich zu sein urteilen, welcher Endzweck, weil er moralisch notwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjektiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäß sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntnis der Existenz des dieser Form gemäßen Objektes zu halten.

Nunmehr läßt sich das dritte Stadium der Metaphysik in den Fortschritten der reinen Vernunft zu ihrem Endzweck verzeichnen. — Es macht einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurückkehrt und so ein Ganzes von Erkenntnis des Übersinnlichen beschließt, außerdem nichts von dieser Art weiter ist, und der doch auch alles befaßt, was dem Bedürfnisse dieser Vernunft genügen kann. — Nachdem sie sich nämlich von allem Empirischen, womit sie in den zwei ersten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihr die Gegenstände nur in der Erscheinung vorstellten, losgemacht und sich in den Standpunkt der Ideen, woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind, betrachtet,[a]) gestellt hat, beschreibt sie ihren Horizont, der von der Freiheit als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, ebendahin auch in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gut, gerichteten Absicht zurückkehrt, dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und das von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt und so diesem Begriffe objektive, aber praktische Realität verschafft wird.

Die Sätze: Es ist ein Gott, es ist in der Natur der Welt eine ursprüngliche, obzwar unbegreifliche Anlage zur Übereinstimmung mit der moralischen Zweckmäßigkeit, es ist endlich in der menschlichen Seele eine solche, welche sie eines nie aufhörenden Fortschreitens zu der-

a) „betrachtet" fehlt bei Kant; ergänzt von Hartenstein.

selben fähig macht: — diese Sätze selber theoretisch-dogmatisch beweisen zu wollen, würde soviel sein als sich ins Überschwengliche zu werfen, obzwar, was den zweiten Satz betrifft, die Erläuterung desselben durch die physische, in der Welt anzutreffende Zweckmäßigkeit die Annehmung jener moralischen sehr befördern kann. Ebendasselbe gilt von der Modalität des Fürwahrhaltens, dem vermeinten Erkennen und Wissen, wobei man vergißt, daß jene Ideen von uns selbst willkürlich gemacht und nicht von den Objekten abgeleitet sind, mithin zu nichts Mehrerem als dem *Annehmen* in theoretischer, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmäßigkeit dieser Annahme in praktischer Absicht berechtigen.

Hieraus ergibt sich nun auch die merkwürdige Folge, daß der Fortschritt der Metaphysik in ihrem dritten Stadium, im Felde der Theologie eben darum, weil er auf den Endzweck geht, der leichteste unter allen ist und, ob sie sich gleich hier mit dem Übersinnlichen beschäftigt, doch nicht überschwenglich, sondern der gemeinen Menschenvernunft ebenso begreiflich wird als den Philosophen, und dies so sehr, daß die letzteren durch die erstere sich zu orientieren genötigt sind, damit sie sich nicht ins Überschwengliche verlaufen. Diesen Vorzug hat die Philosophie als Weisheitslehre vor ihr als spekulativer Wissenschaft von nichts anderem als dem reinen praktischen Vernunftvermögen, d. i. der Moral, sofern sie aus dem Begriffe der Freiheit als einem zwar übersinnlichen, aber praktischen, a priori erkennbaren Prinzip abgeleitet worden.

Die Fruchtlosigkeit aller Versuche der Metaphysik, sich in dem, was ihren Endzweck, das Übersinnliche, betrifft, theoretisch-dogmatisch zu erweitern: *erstens* in Ansehung der Erkenntnis der göttlichen Natur als dem höchsten ursprünglichen Gut; *zweitens* der Erkenntnis der Natur einer Welt, in der und durch die das höchste abgeleitete Gut möglich sein soll; *drittens* der Erkenntnis der menschlichen Natur, sofern sie zu dem diesem Endzwecke angemessenen Fortschreiten mit der erforderlichen Naturbeschaffenheit angetan ist: — die Fruchtlosigkeit, sage ich, aller darin bis zum Schlusse der Leibniz-Wolfschen Epoche gemachten und zugleich das notwendige Mißlingen aller künftig noch anzustellenden Versuche soll jetzt beweisen, daß auf dem theoretisch-dogmatischen

Wege für die Metaphysik zu ihrem Endzweck zu gelangen, kein Heil sei, und daß alle vermeinte Erkenntnis in diesem Felde transcendent, mithin gänzlich leer sei.

Transcendente Theologie.

Die Vernunft will in der Metaphysik von dem Ursprunge aller Dinge, dem Urwesen (*ens originarium*) und dessen innerer Beschaffenheit sich einen Begriff machen und fängt subjektiv vom Urbegriffe (*conceptus originarius*) der Dingheit überhaupt (*realitas*), d. i. von demjenigen an, dessen Begriff an sich selbst ein Sein zum Unterschiede von dem, dessen Begriff ein Nichtsein vorstellt, nur daß sie, um sich objektiv auch das Unbedingte an diesem Urwesen zu denken, dieses als das All (*omnitudo*) der Realität enthaltend (*ens realissimum*) vorstellt und so den Begriff desselben als des höchsten Wesens durchgängig bestimmt, welches kein anderer Begriff vermag, und was die Möglichkeit eines solchen Wesens betrifft, wie Leibniz hinzusetzt, keine Schwierigkeit mache, sie zu beweisen, weil Realitäten als lauter Bejahungen einander nicht widersprechen können, und was denkbar ist, weil sein Begriff sich nicht selbst widerspricht, d. i. alles, wovon der Begriff möglich, auch ein mögliches Ding sei; wobei doch die Vernunft, durch Kritik geleitet, wohl den Kopf schütteln dürfte.

Wohl indessen der Metaphysik, wenn sie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache und Sache oder vielmehr den Namen von ihr für Begriffe nimmt und sich so gänzlich ins Leere hinein vernünftelt!

Wahr ist es, daß, wenn wir uns a priori von einem Dinge überhaupt, also ontologisch einen Begriff machen wollen, wir immer zum Urbegriff den Begriff von einem allerrealsten Wesen in Gedanken zum Grunde legen; denn eine Negation, als Bestimmung eines Dinges, ist immer nur abgeleitete Vorstellung, weil man sie als Aufhebung (*remotio*) nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengesetzte Realität als etwas, das gesetzt wird (*positio s. reale*), gedacht zu haben, und so, wenn wir diese subjektive Bedingung des Denkens zur objektiven der Möglichkeit der Sachen selbst machen, alle Negationen

bloß wie Schranken des Allinbegriffes der Realitäten, mithin alle Dinge, außer diesem einen ihrer Möglichkeit, nur als von diesem abgeleitet müssen angesehen werden.

Dieses Eine, welches sich die Metaphysik nun, man wundert sich selbst wie, hingezaubert hat, ist das höchste metaphysische Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller anderen möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildsäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgesamt nur durch Einschränkung (Absonderung des Übrigen von einem gewissen Teil des Ganzen, also nur durch Negation) möglich, und so das Böse sich bloß als das Formale der Dinge vom Guten in der Welt unterscheidet, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchströmenden Sonnenlicht, und die Weltwesen sind darum nur böse, weil sie nur Teile und nicht das Ganze ausmachen, sondern zum Teil real zum Teil negativ sind, bei welcher Zimmerung einer Welt dieser metaphysische Gott (das *realissimum*) gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, daß er mit der Welt (unerachtet aller Protestationen wider den Spinozismus) als einem All existierender Wesen einerlei sei.

Aber auch über alle diese Einwürfe weggesehen, lasset uns nun die vorgeblichen Beweise vom Dasein eines solchen Wesens, die daher ontologische genannt werden können, der Prüfung unterwerfen.

Der Argumente sind hier nur zwei und können auch nicht mehr sein. — Entweder man schließt aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf das Dasein desselben oder aus dem notwendigen Dasein irgend eines Dinges auf einen bestimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben.

Das erste Argument schließt so: Ein metaphysisch allervollkommenstes Wesen muß notwendig existieren; denn wenn es nicht existierte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich die Existenz fehlen.

Das zweite schließt umgekehrt: Ein Wesen, das als ein notwendiges existiert, muß alle Vollkommenheit haben; denn, wenn es nicht alle Vollkommenheit (Realität) in sich hätte, so würde es durch seinen Begriff nicht als a priori durchgängig bestimmt, mithin nicht als notwendiges Wesen gedacht werden können.

Der Ungrund des ersteren Beweises, in welchem das

Dasein als eine besondere, über den Begriff eines Dinges zu diesem hinzugesetzte Bestimmung gedacht wird, da es doch bloß die Setzung des Dinges mit allen seinen Bestimmungen ist, wodurch dieser Begriff also gar nicht erweitert wird: — dieser Ungrund, sage ich, ist so einleuchtend, daß man sich bei diesem Beweise, der überdem als unhaltbar von den Metaphysikern schon aufgegeben zu sein scheint, nicht aufhalten darf.

Der Schluß des zweiten ist dadurch scheinbarer, daß er die Erweiterung der Erkenntnis nicht durch bloße Begriffe a priori versucht, sondern Erfahrung, obzwar nur die[a]) Erfahrung überhaupt: Es existiert etwas, zum Grunde legt und nun von diesem schließt: Weil alle Existenz entweder notwendig oder zufällig sein müsse, die letztere aber immer eine Ursache voraussetzt, die nur in einem nicht zufälligen, mithin in einem notwendigen Wesen ihren vollständigen Grund haben könne, so existiere irgend ein Wesen von der letzteren Naturbeschaffenheit.

Da wir nun die Notwendigkeit der Existenz eines Dinges, wie überhaupt jede Notwendigkeit, nur sofern erkennen können, als dadurch, daß wir dessen Dasein aus Begriffen a priori ableiten, der Begriff aber von etwas Existierendem ein Begriff von einem durchgängig bestimmten Dinge ist: so wird der Begriff von einem notwendigen Wesen ein solcher sein, der zugleich die durchgängige Bestimmung dieses Dinges enthält. Dergleichen aber haben wir nur einen einzigen, nämlich des allerrealsten Wesens. Also ist das notwendige Wesen ein Wesen, das alle Realität enthält, es sei als Grund oder als Inbegriff.

Dies ist ein Fortschritt der Metaphysik durch die Hintertüre. Sie will a priori beweisen und legt doch ein empirisches Datum zum Grunde, welches sie, wie Archimedes seinen festen Punkt außer der Erde (hier aber ist er auf derselben), braucht, um ihren Hebel anzusetzen und die Erkenntnis bis zum Übersinnlichen zu heben.

Wenn aber, den Satz eingeräumt, daß irgend etwas schlechterdings-notwendig existiere, gleichwohl ebenso gewiß ist, daß wir uns schlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das so existiere, machen und also dieses als ein solches nach seiner Naturbeschaffenheit

a) „die“ Zusatz des Herausgebers.

ganz und gar nicht bestimmen können (denn die analytischen Prädikate, d. i. die, welche mit dem Begriffe der Notwendigkeit einerlei sind, z. B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch sogar die Einfachheit der Substanz sind keine Bestimmungen, daher auch die Einheit eines solchen Wesens gar nicht bewiesen werden kann), — wenn es, sage ich, mit dem Versuche, sich einen Begriff davon zu machen, so schlecht bestellt ist, so bleibt der Begriff von diesem metaphysischen Gott immer ein leerer Begriff.

Nun ist es schlechterdings unmöglich, einen Begriff von einem Wesen bestimmt anzugeben, welches von solcher Natur sei, daß ein Widerspruch entspränge, wenn ich es in Gedanken aufhebe, gesetzt auch, ich nehme es als das All der Realität an. Denn ein Widerspruch findet in einem Urteile nur alsdann statt, wenn ich ein Prädikat in einem Urteile aufhebe und doch eines im Begriffe des Subjekts übrig behalte, was mit diesem identisch ist, niemals aber, wenn ich das Ding samt allen seinen Prädikaten aufhebe und z. B. sage: Es ist kein allerrealstes Wesen.

Also können wir uns von einem absolut-notwendigen Dinge als einem solchen schlechterdings keinen Begriff machen (wovon der Grund der ist, daß es ein bloßer Modalitätsbegriff ist, der nicht als[a]) Dinges-Beschaffenheit, sondern nur die Verknüpfung der Vorstellung von ihm mit dem Erkenntnisvermögen, die Beziehung auf das Subjekt[b]) enthält). Also können wir aus seiner vorausgesetzten Existenz nicht im mindesten auf Bestimmungen schließen, die unsere Erkenntnis desselben über die Vorstellung seiner notwendigen Existenz erweitern und also eine Art von Theologie begründen könnten.

Also sinkt der von einigen sogenannte kosmologische, aber doch transcendentale[c]) Beweis (weil er doch eine existierende Welt annimmt), der gleichwohl, weil aus der Beschaffenheit einer Welt nichts geschlossen werden will, sondern nur aus der Voraussetzung des Begriffes von einem notwendigen Wesen als einem reinen Vernunftbegriffe a priori, zur Ontologie gezählt werden kann, sowie der vorige in sein Nichts zurück.

a) „eine" oder „eines"? (V.)
b) Original: „Objekt"; corr. Hartenstein.
c) transcendente? (V.)

Überschritt der Metaphysik zum Übersinnlichen nach der Leibniz-Wolfschen Epoche.

Die erste Stufe des Überschrittes der Metaphysik zum Übersinnlichen, das der Natur als die oberste Bedingung zu allem Bedingten derselben zum Grunde liegt, also in der Theorie zum Grunde gelegt wird, ist die zur Theologie, d. i. zur Erkenntnis Gottes, obzwar nur nach der Analogie des Begriffes von demselben mit dem eines verständigen Wesens, als eines von der Welt wesentlich unterschiedenen Urgrundes aller Dinge: welche Theorie selber nicht in theoretisch-, sondern bloß praktisch-dogmatischer, mithin subjektiv-moralischer Absicht aus der Vernunft hervorgeht, d.i. nicht um die Sittlichkeit ihren Gesetzen und selbst ihrem Endzwecke nach zu begründen, denn diese wird hier vielmehr als für sich selbst bestehend zum Grunde gelegt, sondern um dieser Idee vom höchsten in einer Welt möglichen Gut, welches objektiv und theoretisch betrachtet über unser Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf dasselbe, mithin in praktischer Absicht Realität zu verschaffen, wozu die bloße Möglichkeit, sich ein solches Wesen zu denken, hinreichend und zugleich ein Überschritt zu diesem Übersinnlichen, eine Erkenntnis desselben aber nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht möglich wird.

Dies ist nun ein Argument, das Dasein Gottes als eines moralischen Wesens für die Vernunft des Menschen, sofern sie moralisch-praktisch ist, d. i. zur Annehmung desselben, hinreichend zu beweisen, und eine Theorie des Übersinnlichen, aber nur als praktisch-dogmatischen Überschritt zu demselben zu begründen, also eigentlich nicht ein Beweis von seinem Dasein schlechthin (*simpliciter*), sondern nur in gewisser Rücksicht (*secundum quid*), nämlich auf den Endzweck, den der moralische Mensch hat und haben soll, bezogen, mithin bloß der Vernunftmäßigkeit, ein solches anzunehmen, wo dann der Mensch befugt ist, einer Idee, die er moralischen Prinzipien gemäß sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschließungen Einfluß zu verstatten.

Freilich ist auf solche Art Theologie nicht Theosophie, d. i. Erkenntnis der göttlichen Natur, welche

unerreichbar ist, aber doch des unerforschlichen Bestimmungsgrundes unseres Willens, den wir in uns allein zu seinen Endzwecken nicht zureichend finden, und ihn daher in einem anderen, dem höchsten Wesen über uns annehmen, um dem letzteren zur Befolgung dessen, was die praktische Vernunft ihm vorschreibt, die der Theorie annoch mangelnde Ergänzung durch die Idee einer übersinnlichen Natur zu verschaffen.

Das moralische Argument würde also ein *argumentum* κατ' ἄνθρωπον heißen können, gültig für Menschen als vernünftige Weltwesen überhaupt und nicht bloß für dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungsart, und vom theoretisch-dogmatischen κατ' ἀλήθειαν, welches mehr für gewiß behauptet, als der Mensch wohl wissen kann, unterschieden werden müssen.

II.

Vermeinte theoretisch-dogmatische Fortschritte in der moralischen Theologie während der Leibniz-Wolfschen Epoche.

Es ist zwar für diese Stufe des Fortschrittes der Metaphysik von gedachter Philosophie keine besondere Abteilung gemacht, sondern sie vielmehr der Theologie im Kapitel vom Endzweck der Schöpfung angehängt worden, aber sie ist doch in der darüber gegebenen Erklärung, daß dieser Endzweck die Ehre Gottes sei, enthalten, wodurch nichts anderes verstanden werden kann, als daß in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sei, die im ganzen genommen, das höchste in einer Welt mögliche Gut, mithin die teleologische oberste Bedingung des Daseins derselben enthalte und einer Gottheit als moralischen Urhebers würdig sei.

Es ist aber, wenngleich nicht die ganze, doch die oberste Bedingung der Weltvollkommenheit die Moralität der vernünftigen Weltwesen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freiheit beruht,[a]) deren als unbedingter Selbsttätigkeit diese sich wiederum selbst bewußt sein müssen,

---

a) „beruht" fehlt bei Kant, von Hartenstein hinzugesetzt.

um moralisch gut sein zu können; unter deren Voraussetzung aber es schlechterdings unmöglich ist, sie als durch Schöpfung, also durch den Willen eines anderen entstandene Wesen theoretisch nach dieser ihrer Zweckmäßigkeit zu erkennen, sowie man diese wohl an vernunftlosen Naturwesen einer von der Welt unterschiedenen Ursache zuschreiben und diese sich also mit physisch-teleologischer Vollkommenheit unendlich mannigfaltig versehen vorstellen kann, dagegen die moralisch-teleologische, die auf den Menschen selbst ursprünglich gegründet sein muß, nicht die Wirkung, also auch nicht der Zweck sein kann, den ein anderer zu bewirken sich anmaßen könne.

Obgleich nun der Mensch in theoretisch-dogmatischer Rücksicht die Möglichkeit des Endzweckes, danach er streben soll, den er aber nicht ganz in seiner Gewalt hat, sich gar nicht begreiflich machen kann, indem, wenn er dessen Beförderung in Ansehung des Physischen einer solchen Teleologie zum Grunde legt, er die Moralität, welche doch das Vornehmste in diesem Endzweck ist, aufhebt; gründet er aber alles, worin er den Endzweck setzt, aufs Moralische, er bei der[a]) Verbindung mit dem Physischen, was gleichwohl vom Begriffe des höchsten Gutes als seinem Endzweck nicht getrennt werden kann, die Ergänzung seines Unvermögens zu Darstellung desselben vermißt: so bleibt ihm doch ein praktisch-dogmatisches Prinzip des Überschrittes zu diesem Ideal der Weltvollkommenheit übrig, nämlich unerachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt, doch in ihr, als Objekt an sich selbst, eine solche moralisch-teleologische Verknüpfung, die auf den Endzweck als das übersinnliche Ziel seiner praktischen Vernunft, das höchste Gut, nach einer für ihn unbegreiflichen Ordnung der Natur hinausgeht, anzunehmen.

Daß die Welt im ganzen immer zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet und so nach diesem Prinzip sich eine Theorie macht, die er zwar in dieser Absicht nichts weiter als die Denkbarkeit unter-

---

a) Kant: „wobei er die; Hartenstein: „er in der“.

legen kann, welches in theoretischer Rücksicht die objektive Realität dieses Ideals darzutun bei weitem nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Genüge tut.

Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben (*mundus noumenon*), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich; d. i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung), a priori als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammenzutreffen, annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches als ein moralisches Produkt den Menschen selbst als Urheber (soweit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äußeren Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu sein, in theoretischer Rücksicht nicht, wie es die Leibniz-Wolfsche Philosophie vermeint, ein haltbarer, sondern überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanktionierter Begriff ist.

III.

Vermeinter theoretisch-dogmatischer Fortschritt der Metaphysik in der Psychologie während der Leibniz-Wolfschen Epoche.

Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr und kann auch nichts mehr werden als Anthropologie, d. i. als Kenntnis des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des inneren Sinnes kennt. Er ist sich selbst aber auch als Gegenstand seiner äußeren Sinne bewußt, d. h. er hat

einen Körper, mit dem der Gegenstand des inneren Sinnes verbunden die Seele des Menschen heißt.

Daß er nicht ganz und gar bloß Körper sei, läßt sich, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewußtseins, die in jeder Erkenntnis (mithin auch in der seiner selbst) notwendig angetroffen werden muß, es unmöglich macht, daß Vorstellungen, unter viele Subjekte verteilt, Einheit des Gedankens ausmachen sollten; daher kann der Materialismus nie zum Erklärungsprinzip der Natur unserer Seele gebraucht werden.

Betrachten wir aber Körper sowohl als Seele nur als Phänomene, welches, da beide Gegenstände der Sinne sind, nicht unmöglich ist, und bedenken, daß das Noumenon, was jener Erscheinung zum Grunde liegt, d. i. der äußere Gegenstand, als Ding an sich selbst, vielleicht ein einfaches Wesen sein möge — —*)

Über diese Schwierigkeit aber weggesehen, d. i. wenn auch Seele und Körper als zwei spezifisch verschiedene Substanzen, deren Gemeinschaft den Menschen ausmacht, angenommen werden, bleibt es für alle Philosophie, vornehmlich für die Metaphysik, unmöglich auszumachen, was und wieviel die Seele, und was oder wieviel der Körper selbst zu den Vorstellungen des inneren Sinnes beitrage, ja, ob nicht vielleicht, wenn eine dieser Substanzen von der anderen geschieden wäre, die Seele schlechterdings alle Art Vorstellungen (Anschauen, Empfinden und Denken) einbüßen würde.

Also ist es schlechterdings unmöglich zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreut wird, die Seele, wenngleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob sie ein Geist sei (denn unter diesem Worte versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewußt sein kann), oder nicht.

Die Leibniz-Wolfsche Metaphysik hat uns zwar hierüber theoretisch-dogmatisch viel vordemonstriert, d. i. nicht allein das künftige Leben der Seele, sondern sogar die Unmöglichkeit, es durch den Tod des Menschen zu verlieren, d. i. die Unsterblichkeit derselben zu beweisen

*) Hier ist im Manuskript eine leere Stelle geblieben. (Rink.)

vorgegeben, aber niemand überzeugen können; vielmehr läßt sich a priori einsehen, daß ein solcher Beweis ganz unmöglich sei, weil innere Erfahrung allein es ist, wodurch wir uns selbst kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden sind, angestellt werden kann, wir [a]) mithin, was wir nach dem Tode sein und vermögen werden, schlechterdings nicht wissen, der Seele abgesonderte Natur also gar nicht erkennen können, man müßte denn etwa den Versuch zu machen sich getrauen, die Seele noch im Leben außer den Körper zu versetzen, welcher ungefähr dem Versuche ähnlich sein würde, den jemand mit geschlossenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte und auf Befragen, was er hiermit wolle, antwortete: Ich wollte nur wissen, wie ich aussehe, wenn ich schlafe.

In moralischer Rücksicht aber haben wir hinreichenden Grund, ein Leben des Menschen nach dem Tode (dem Ende seines Erdenlebens), selbst für die Ewigkeit, folglich Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, und diese Lehre ist ein praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen, d. i. demjenigen, was bloße Idee ist und kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, gleichwohl aber objektive, aber nur in praktischer Rücksicht gültige Realität hat. Die Fortstrebung zum höchsten Gut als Endzweck treibt zur Annehmung einer Dauer an, die jener ihrer Unendlichkeit proportioniert ist, und ergänzt unvermerkt den Mangel der theoretischen Beweise, sodaß der Metaphysiker die Unzulänglichkeit seiner Theorie nicht fühlt, weil ihm insgeheim die moralische Einwirkung den Mangel seiner vermeintlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntnis, welche in diesem Fall unmöglich ist, nicht wahrnehmen läßt.

Das sind nun die drei Stufen des Überschrittes der Metaphysik zum Übersinnlichen, das ihren eigentlichen Endzweck ausmacht. Es war vergebliche Mühe, die sie sich von jeher gegeben hat, diesen auf dem Wege der Spekulation und der theoretischen Erkenntnis zu erreichen, und so wurde jene Wissenschaft das durchlöcherte Faß der Danaiden. Allererst, nachdem die moralischen

a) „wir" Zusatz des Herausgebers.

Gesetze das Übersinnliche im Menschen, die Freiheit, deren Möglichkeit keine Vernunft erklären, ihre Realität aber in jenen praktisch-dogmatischen Lehren beweisen kann, entschleiert haben, so hat die Vernunft gerechten Anspruch auf Erkenntnis des Übersinnlichen, aber nur mit Einschränkung auf den Gebrauch in der letzteren Rücksicht gemacht, da sich dann eine gewisse Organisation der reinen praktischen Vernunft zeigt, wo erstlich das Subjekt der allgemeinen Gesetzgebung als Welturheber, zweitens das Objekt des Willens der Weltwesen als ihres jenem gemäßen Endzweckes, drittens der Zustand der letzteren, in welchem sie allein der Erreichung desselben fähig sind, in praktischer Absicht selbstgemachte Ideen sind, welche aber ja nicht in theoretischer aufgestellt werden müssen, weil sie sonst aus der Theologie Theosophie, aus der moralischen Teleologie Mystik und aus der Psychologie eine Pneumatik machen und so Dinge, von denen wir doch etwas in praktischer Absicht zur Erkenntnis benutzen könnten, ins Überschwengliche hin verlegen, wo sie für unsere Vernunft ganz unzugänglich sind und bleiben.

Die Metaphysik ist hierbei selbst nur die Idee einer Wissenschaft als Systems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr das Bauzeug zusamt der Verzeichnung[a]) vorhanden ist; ein Ganzes, was gleich der reinen Logik keiner Vermehrung weder bedürftig noch fähig ist, welches auch beständig bewohnt und im baulichen Wesen erhalten werden muß, wenn nicht Spinnen und Waldgeister, die nie ermangeln werden, hier Platz zu suchen, sich darin einnisteln und es für die Vernunft unbewohnbar machen sollen.

Dieser Bau ist auch nicht weitläuftig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade in ihrer Präzision unbeschadet der Klarheit besteht, die Vereinigung der Versuche und des Urteiles verschiedener Künstler nötig haben, um sie als ewig und unwandelbar zustande zu bringen, und so wäre die Aufgabe der Königlichen Akademie, die Fortschritte der Metaphysik nicht bloß zu zählen, sondern auch das zurückgelegte Stadium auszumessen, in der neueren kritischen Epoche völlig aufgelöst.

---

a) Vorzeichnung? (V); vgl. indessen S. 131[12].

Anhang zur Übersicht des Ganzen.

Wenn ein System so beschaffen ist, daß *erstlich* ein jedes Prinzip in demselben für sich erweislich ist, *zweitens*, daß, wenn man ja seiner Richtigkeit wegen besorgt wäre, es doch auch als bloße Hypothese unumgänglich auf alle übrigen Prinzipien desselben als Folgerungen führt: so kann gar nichts mehr verlangt werden, um seine Wahrheit anzuerkennen.

Nun ist es mit der Metaphysik wirklich so bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte sorgfältig acht hat und, wohin sie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich dreht: *erstlich* die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloß hinweiset, indessen daß sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntnis a priori der Gegenstände der Sinne zu tun hat, theoretisch-dogmatisch ist; *zweitens* die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Übergange vom Sinnlichen zum Übersinnlichen enthält.

Beilagen.

No. I.

Der Anfang dieser Schrift nach Maßgabe der dritten Handschrift.

Einleitung.

Die Aufgabe der Königl. Akademie der Wissenschaften enthält stillschweigend zwei Fragen in sich:

I. ob die Metaphysik von jeher bis unmittelbar nach *Leibnizens* und *Wolfs* Zeit überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck und den Grund ihrer Existenz ausmacht, getan habe? Denn nur, wenn dieses geschehen ist, kann man nach den weiteren Fortschritten fragen, die sie seit einem gewissen Zeitpunkte gemacht haben möchte. Die

II. Frage ist: ob die vermeintlichen Fortschritte derselben *reell* sind?

Das, was man Metaphysik nennt (denn ich enthalte mich noch einer bestimmten Definition derselben), muß freilich, zu welcher Zeit es wolle, nachdem für sie ein Name gefunden worden, in irgend einem Besitze gewesen sein. Aber nur derjenige Besitz, den man durch Bearbeitung derselben *beabsichtigte*, der, so ihren Zweck ausmacht, nicht der Besitz der Mittel, die man zum Behuf des letzteren zusammenbrachte, ist derjenige, von dem jetzt verlangt wird Rechnung abzulegen, wenn die Akademie fragt: ob diese Wissenschaft reelle Fortschritte gehabt habe?

Die Metaphysik enthält in einem ihrer Teile (der Ontologie) Elemente der menschlichen Erkenntnis a priori, sowohl in Begriffen als Grundsätzen, und muß ihrer Absicht nach solche enthalten; allein der bei weitem größte Teil derselben findet seine Anwendung in den Gegenständen möglicher Erfahrung, z. B. der Begriff einer Ursache und der Grundsatz des Verhältnisses aller Veränderung zu derselben. Aber zum Behuf der Erkenntnis solcher Erfahrungsgegenstände ist nie eine Metaphysik unternommen worden, worin jene Prinzipien mühsam auseinandergesetzt und dennoch oft so unglücklich aus Gründen a priori bewiesen werden, daß, wenn das unvermeidliche Verfahren des Verstandes nach derselben, sooft wir Erfahrung anstellen, und die kontinuierliche Bestätigung durch diese letztere nicht das Beste täte, es mit der Überzeugung von diesem Prinzip durch Vernunftbeweise nur schlecht würde ausgesehen haben. Man hat sich dieser Prinzipien in der Physik (wenn man darunter, in ihrer allgemeinsten Bedeutung genommen, die Wissenschaft der Vernunfterkenntnis aller Gegenstände möglicher Erfahrung versteht), jederzeit so bedient, als ob sie in ihren (der Physik) Umfang mit gehörten, ohne sie darum, weil sie Prinzipien a priori sind, abzusondern und eine besondere Wissenschaft für sie zu errichten, weil doch der Zweck, den man mit ihnen hatte, nur auf Erfahrungsgegenstände ging, in Beziehung auf welche sie uns auch allein verständlich gemacht werden könnten, dieses aber nicht der eigentliche Zweck der Metaphysik war. Es wäre also in Absicht auf diesen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Metaphysik als abgesonderte Wissenschaft gesonnen worden, wenn die Vernunft hierzu nicht ein höheres Interesse bei sich gefunden hätte, wozu die Aufsuchung und systematische Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundsätze, die a priori unserer Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung zum Grunde liegen, nur die Zurüstung war.

Der alte Name dieser Wissenschaft μετὰ τὰ φυσικά gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand der-

selben sein kann, und die Definition der Metaphysik nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um[a]) eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also sein: Sie ist eine Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen fortzuschreiten (hier nämlich verstehe ich durch das Sinnliche nichts weiter als das, was Gegenstand der Erfahrung sein kann. Daß alles Sinnliche bloß Erscheinung und nicht das Objekt der Vorstellung an sich selbst sei, wird nachher bewiesen werden). Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnisgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Prinzipien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher sinnlichen Anschauung gehen, mit der man aber zum Übersinnlichen nicht hinaus kommen kann, so wird die Metaphysik doch von ihr dadurch unterschieden, daß sie als eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntnis aus Begriffen a priori ist (ohne die Konstruktion derselben), ausgezeichnet wird. Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntnis über die Grenze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollständige Kenntnis aller Prinzipien a priori, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, so muß die Metaphysik, wenn man sie nicht sowohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln, zu einer Erkenntnis überhaupt durch Prinzipien a priori zu gelangen, d. i. nach der bloßen Form ihres Verfahrens erklären will, als das System aller reinen Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe definiert werden.

Nun kann mit der größten Gewißheit dargetan werden, daß bis auf Leibnizens und Wolfs Zeit, diese selbst mit eingeschlossen, die Metaphysik in Ansehung jenes ihres wesentlichen Zweckes nicht die mindeste Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem bloßen Begriffe irgend eines übersinnlichen Objekts, sodaß sie zugleich die Realität dieses Begriffs theoretisch hat beweisen können, welches der kleinstmögliche Fortschritt zum Übersinnlichen gewesen sein würde, wo doch immer noch die Erkenntnis dieses über alle mögliche Erfahrung hinausgesetzten Objekts gemangelt haben würde;

a) Kant: „und"; corr. Hartenstein.

und da, wenn auch die Transcendental-Philosophie in Ansehung ihrer Begriffe a priori, die für Erfahrungsgegenstände gelten, hier oder da einige Erweiterung bekommen hätte, diese noch nicht die von der Metaphysik beabsichtigte sein würde: so kann man mit Recht behaupten, daß diese Wissenschaft bis zu jenem Zeitpunkte noch gar keine Fortschritte zu ihrer eigenen Bestimmung getan habe.

Wir wissen also, nach welchen Fortschritten der Metaphysik gefragt werde, um welche es ihr eigentlich zu tun sei, und können die Erkenntnis a priori, deren Erwägung nur zum Mittel dient und die den Zweck dieser Wissenschaft nicht ausmacht, diejenige nämlich, welche, obzwar a priori gegründet, doch für ihre Begriffe die Gegenstände in der Erfahrung finden kann, von der, die den Zweck ausmacht, unterscheiden, deren Objekt nämlich über alle Erfahrungsgrenze hinaus liegt, und zu der die Metaphysik, von der ersteren anhebend, nicht sowohl *fortschreitet*, als vielmehr, da sie durch eine unermeßliche Kluft[a]) von ihr abgesondert ist, zu ihr *überschreiten* will. *Aristoteles* hielt sich mit seinen Kategorien fast allein an die erstere, *Plato* mit seinen Ideen strebte zu der letzteren Erkenntnis. Aber nach dieser vorläufigen Erwägung der Materie, womit sich die Metaphysik beschäftigt, muß auch die Form, nach der sie verfahren soll, in Betrachtung gezogen werden.

Die zweite Forderung nämlich, welche in der Aufgabe der Königl. Akademie stillschweigend enthalten ist, will, man solle beweisen: daß die Fortschritte, welche getan zu haben die Metaphysik sich rühmen mag, *reell* seien. Eine harte Forderung, die allein die zahlreichen vermeintlichen Eroberer in diesem Felde in Verlegenheit setzen muß, wenn sie solche begreifen und beherzigen wollen.

Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntnis a priori betrifft, die ihre Gegenstände in der Erfahrung finden können, ingleichen die Grundsätze, durch welche diese unter jene Begriffe subsumiert werden, so kann die Erfahrung selbst zum Beweise ihrer Realität

a) Original: „Kraft“; corr. Rosenkranz.

dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einsieht, wie sie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu sein, mithin a priori im reinen Verstande ihren Ursprung haben können: z. B. der Begriff einer Substanz und der Satz, daß in allen Veränderungen die Substanz beharre und nur die Accidenzen entstehen oder vergehen. Daß dieser Schritt der Metaphysik reell und nicht bloß eingebildet sei, nimmt der Physiker ohne Bedenken an; denn er braucht ihn mit dem besten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, sicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ob er ihn gleich so, wie er im Verstande a priori anzutreffen ist, auch nicht beweisen kann, sondern weil er ein diesem unentbehrlicher Leitfaden ist, um solche Erfahrung anzustellen.

Allein das, worum es der Metaphysik eigentlich zu tun ist, nämlich für den Begriff von dem, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt und für die Erweiterung der Erkenntnis durch einen solchen Begriff, ob diese nämlich reell sei, einen Probierstein zu finden, daran möchte der waghalsige Metaphysiker beinahe verzweifeln, wenn er nur diese Forderung versteht, die an ihn gemacht wird. Denn, wenn er über seinen Begriff, durch den er Objekte bloß denken, durch keine mögliche Erfahrung aber belegen kann, fortschreitet, und dieser Gedanke nur möglich ist, welches er dadurch erreicht, daß er ihn so faßt, daß er sich in ihm nicht selbst widerspreche: so mag er sich Gegenstände denken, wie er will, er ist sicher, daß er auf keine Erfahrung stoßen kann, die ihn widerlege, weil er sich einen Gegenstand, z. B. einen Geist gerade mit einer solchen Bestimmung gedacht hat, mit der er schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Denn daß keine einzige Erfahrung diese seine Idee bestätigt, kann ihm nicht im mindesten Abbruch tun, weil er ein Ding nach Bestimmungen denken wollte, die es über alle Erfahrungsgrenze hinaussetzen. Also können solche Begriffe ganz leer und folglich die Sätze, welche Gegenstände derselben als wirklich annehmen, ganz irrig sein, und es ist doch kein Probierstein da, diesen Irrtum zu entdecken.

Selbst der Begriff des Übersinnlichen, an welchem die Vernunft ein solches Interesse nimmt, daß darum

Metaphysik, wenigstens als Versuch, überhaupt existiert, jederzeit gewesen ist und fernerhin sein wird: dieser Begriff, ob er objektive Realität habe oder bloße Erdichtung sei, läßt sich auf dem theoretischen Wege aus derselben Ursache durch keinen Probierstein direkt ausmachen. Denn Widerspruch ist zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht alles, was ist und sein kann, auch Gegenstand möglicher Erfahrung sei, mithin der Begriff des Übersinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeinte Fortschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen also nicht weit davon entfernt sei, für reell gehalten werden zu dürfen, läßt sich direkt durch keine Probe, die wir mit ihm anstellen mögen, beweisen oder widerlegen.

Ehe aber noch die Metaphysik bis dahin gekommen ist, diesen Unterschied zu machen, hat sie Ideen, die lediglich das Übersinnliche zum Gegenstande haben können, mit Begriffen a priori, denen doch die Erfahrungsgegenstände angemessen sind, im Gemenge genommen, indem es ihr gar nicht in Gedanken kam, daß der Ursprung derselben von anderen reinen Begriffen a priori verschieden sein könne; dadurch es denn geschehen ist, welches in der Geschichte der Verirrungen der menschlichen Vernunft besonders merkwürdig ist, daß, da diese sich vermögend fühlt, von Dingen der Natur und überhaupt von dem, was Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann (nicht bloß in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Mathematik), einen großen Umfang von Erkenntnissen a priori zu erwerben, und die Realität dieser Fortschritte durch die Tat bewiesen hat, sie gar nicht absehen kann, warum es ihr nicht noch weiter mit ihren Begriffen a priori gelingen könne, nämlich bis zu Dingen oder Eigenschaften derselben, die nicht zu Gegenständen der Erfahrung gehören, glücklich durchzudringen. Sie mußte notwendig die Begriffe aus beiden Feldern für Begriffe von einerlei Art halten, weil sie ihrem Ursprunge nach sofern wirklich gleichartig sind, daß beide a priori in unserem Erkenntnisvermögen gegründet, nicht aus der Erfahrung geschöpft sind und also zu gleicher Erwartung eines reellen Besitzes und Erweiterung desselben berechtigt zu sein scheinen.

Allein ein anderes sonderbares Phänomen mußte die auf dem Polster ihres vermeintlich durch Ideen über alle

Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummernde Vernunft endlich aufschrecken, und das ist die Entdeckung, daß zwar die Sätze a priori, die sich auf die letztere einschränken, nicht allein wohl zusammenstimmen, sondern gar ein System der Naturerkenntnis a priori ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überschreiten, ob sie zwar eines ähnlichen Ursprungs zu sein scheinen, teils unter sich teils mit denen, welche auf die Naturerkenntnis gerichtet sind, in Widerstreit kommen und sich untereinander aufzureiben, hiermit aber der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben und einen unbegrenzten Skeptizismus einzuführen scheinen.

Wider dieses Unheil gibt es nun kein Mittel, als daß die reine Vernunft selbst, d. i. das Vermögen, überhaupt a priori etwas zu erkennen, einer genauen und ausführlichen Kritik unterworfen werde, und zwar so, daß die Möglichkeit einer reellen Erweiterung der Erkenntnis durch dieselbe in Ansehung des Sinnlichen und ebendieselbe oder auch, wenn sie hier nicht möglich sein sollte, die Begrenzung derselben in Ansehung des Übersinnlichen eingesehen und, was das letztere als den Zweck der Metaphysik betrifft, dieser der Besitz, dessen sie fähig ist, nicht durch gerade Beweise, die so oft trüglich befunden worden, sondern durch Deduktion der Rechtsame der Vernunft zu Bestimmungen a priori gesichert werde. Mathematik und Naturwissenschaft, sofern sie reine Erkenntnis der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probierstein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen selbst, weil ihre Begriffe nur soweit gehen, als die ihnen korrespondierenden Gegenstände gegeben werden können, anstatt daß sie in der Metaphysik zu einem Gebrauche bestimmt sind, der diese Grenze überschreiten und sich auf Gegenstände erstrecken soll, die gar nicht oder wenigstens nicht in dem Maße, als der intendierte Gebrauch des Begriffs es erfordert, d. i. ihm angemessen gegeben werden können.

Abhandlung.

Die Metaphysik zeichnet sich unter allen Wissenschaften dadurch ganz besonders aus, daß sie die einzige ist, die ganz vollständig dargestellt werden kann; sodaß für die Nachkommenschaft nichts übrig bleibt hinzuzusetzen und sie ihrem Inhalt nach zu erweitern, ja daß, wenn sich nicht aus der Idee derselben zugleich das absolute Ganze systematisch ergibt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefaßt betrachtet werden kann. Die Ursache hiervon liegt darin, daß ihre Möglichkeit eine Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens voraussetzt, wo, was dieses a priori in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung oder, welches (wie in der Folge gezeigt werden wird) einerlei ist, was es in Ansehung der Prinzipien a priori der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, mithin zur Erkenntnis des Sinnlichen zu leisten vermag, völlig erschöpft werden kann; was sie aber in Ansehung des Übersinnlichen, bloß durch die Natur der reinen Vernunft genötigt, vielleicht nur fragt, vielleicht aber auch erkennen mag, eben durch die Beschaffenheit und Einheit dieses reinen Erkenntnisvermögens genau angegeben werden kann und soll. Hieraus, und daß durch die Idee einer Metaphysik zugleich a priori bestimmt wird, was in ihr alles anzutreffen sein kann und soll, und was ihren ganzen möglichen Inhalt ausmacht, wird es nun möglich zu beurteilen, wie die in ihr erworbene Erkenntnis sich zu dem Ganzen und der reelle Besitz zu einer Zeit oder in einer Nation sich zu dem in jeder anderen, imgleichen zu dem Mangel an Erkenntnis, die man in ihr sucht, verhalte und, da es in Ansehung des Bedürfnisses der reinen Vernunft keinen Nationalunterschied geben kann, an dem Beispiele dessen, was in einem Volke geschehen, verfehlt oder gelungen ist, zugleich der Mangel oder Fortschritt der Wissenschaft überhaupt zu jeder Zeit und in jedem Volke nach einem sicheren Maßstabe beurteilt werden und so die Aufgabe als eine Frage an die Menschenvernunft überhaupt aufgelöst werden kann.

Es ist also zwar bloß die Armut und die Enge der Schranken, darin diese Wissenschaft eingeschlossen ist,

welche es möglich macht, sie in einem kurzen Abrisse und dennoch hinreichend zur Beurteilung jedes wahren Besitzes in ihr ganz aufzustellen. Dagegen aber erschwert die komparativ große Mannigfaltigkeit der Folgerungen aus wenig Prinzipien, worauf die Kritik die reine Vernunft führt, den Versuch gar sehr, ihn in einem so kleinen Raume, als die Königliche Akademie es verlangt, dennoch vollständig aufzustellen; denn durch teilweise angestellte Untersuchung wird in ihr nichts ausgerichtet, sondern die Zusammenstimmung jedes Satzes zum Ganzen des reinen Vernunftgebrauchs ist allein dasjenige, was für die Realität ihrer Fortschritte die Gewähr leisten kann. Eine fruchtbare, aber doch nicht in Dunkelheit ausartende Kürze wird daher fast mehr aufmerksame Sorgfalt in nachfolgender Abhandlung erfordern, als die Schwierigkeit, der Aufgabe, welche jetzt aufgelöst werden soll, ein Genüge zu leisten.

Erster Abschnitt.

Von der allgemeinen Aufgabe der sich selbst einer Kritik unterwerfenden Vernunft.

Diese ist in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Urteile sind nämlich analytisch, wenn ihr Prädikat nur dasjenige klar (*explicite*) vorstellt, was in dem Begriffe des Subjekts, obzwar dunkel (*implicite*), gedacht war; z. B. ein jeder Körper ist ausgedehnt. Wenn man solche Urteile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urteile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urteilen abzwecken muß, und heißen daher leer; z. B.: ein jeder Körper ist ein körperliches (mit einem anderen Wort: materielles) Wesen. Analytische Urteile gründen sich zwar auf die Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; dahingegen durch identische *idem per idem,* also gar nicht erklärt werden würde.

Synthetische Urteile sind solche, welche durch ihr

Prädikat über den Begriff des Subjekts hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letzteren gar nicht gedacht war, z. B.: alle Körper sind schwer. Hier wird nun gar nicht danach gefragt, ob das Prädikat mit dem Begriffe des Subjekts jederzeit verbunden sei oder nicht, sondern es wird nur gesagt, daß es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich notwendig zu ihm hinzukommen muß. So ist z. B. der Satz: eine jede dreiseitige Figur ist dreiwinklig (*figura trilatera est triangula*), ein synthetischer Satz. Denn obgleich, wenn ich drei gerade Linien als einen Raum einschließend denke, es unmöglich ist, daß dadurch nicht zugleich drei Winkel gedacht würden, so denke ich doch in jenem Begriffe des Dreiseitigen gar nicht die Neigung dieser Seiten gegeneinander, d. i. der Begriff der Winkel wird in ihm wirklich nicht gedacht.

Alle analytischen Urteile sind Urteile a priori und gelten also mit strenger Allgemeinheit und absoluter Notwendigkeit, weil sie sich gänzlich auf den Satz des Widerspruchs gründen. Synthetische Urteile können aber auch Erfahrungsurteile sein, welche uns zwar lehren, wie gewisse Dinge beschaffen sind, niemals aber, daß sie notwendig so[a]) sein müssen und nicht anders beschaffen sein können, z. B.: alle Körper sind schwer; da alsdann ihre Allgemeinheit nur komparativ ist: alle Körper, soviel wir deren kennen, sind schwer, welche Allgemeinheit wir die empirische, zum Unterschiede der rationalen, welche als a priori erkannt eine strikte Allgemeinheit ist, nennen könnten. Wenn es nun synthetische Sätze a priori gäbe, so würden sie nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und in Ansehung ihrer würde also die obbenannte, noch nie vorher in ihrer Allgemeinheit aufgeworfene, noch weniger aufgelöste Frage eintreten: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Daß es aber dergleichen wirklich gebe, und die Vernunft nicht bloß dazu diene, schon erworbene Begriffe analytisch zu erläutern (ein sehr notwendiges Geschäft, um sich zuerst selbst wohl zu verstehen), sondern daß sie sogar vermögend sei, ihren Besitz a priori synthetisch zu erweitern, und daß die Metaphysik zwar, was die Mittel betrifft,

a) „so“ fehlt im Original.

deren sie sich bedient, auf den ersteren, was aber ihren Zweck anlangt, gänzlich auf den letzteren beruhe, wird gegenwärtige Abhandlung im Fortgange reichlich zeigen. Weil aber die Fortschritte, welche die letztere getan zu haben vorgibt, noch bezweifelt werden könnten, ob sie nämlich reell seien oder nicht, so steht die reine Mathematik als ein Koloß zum Beweise der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntnis da, trotzt den Angriffen des kühnsten Zweiflers und, ob sie gleich zur Bewährung der Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche ganz und gar keiner Kritik des reinen Vernunftvermögens selbst bedarf, sondern sich durch ihr eigenes Faktum rechtfertigt, so gibt es doch an ihr ein sicheres Beispiel, um wenigstens die Realität der für die Metaphysik höchstnötigen Aufgabe: Wie siud synthetische Sätze a priori möglich? darzutun.

Es bewies mehr wie alles andere Platons, eines versuchten Mathematikers, philosophischen Geist, daß er über die große, den Verstand mit soviel herrlichen und unerwarteten Prinzipien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriß, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserem Erdenleben, sondern für bloße Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts Geringeres als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstande zum Grunde haben könnte. Einen bloßen Mathematiker würden diese Produkte seiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreut, aber die Möglichkeit derselben nicht in Verwunderung gesetzt haben, weil er nur über seinem Objekt brütete und darüber das Subjekt, sofern es einer so tiefen Erkenntnis desselben fähig ist, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlaß hatte. Ein bloßer Philosoph wie Aristoteles würde dagegen den himmelweiten Unterschied des reinen Vernunftvermögens, sofern es sich aus sich selbst erweitert, von dem, welches, von empirischen Prinzipien geleitet, durch Schlüsse zum Allgemeineren fortschreitet, nicht genug bemerkt und daher auch eine solche Bewunderung nicht gefühlt, sondern, indem er die Metaphysik nur als eine zu höheren Stufen aufsteigende Physik ansah, in der Anmaßung derselben, die sogar aufs Übersinnliche hinausgeht,

nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben, wozu den Schlüssel zu finden so schwer eben sein sollte, wie es in der Tat ist.

Zweiter Abschnitt.

Bestimmung der gedachten Aufgabe in Ansehung der Erkenntnisvermögen, welche in uns die reine Vernunft ausmachen.

Die obige Aufgabe läßt sich nicht anders auflösen als so: daß wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menschen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntnis a priori fähig ist, betrachten, und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man spezifisch seine reine Vernunft nennen kann. Denn, wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorstellungen Dinge zu erkennen, verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt, auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem anderen höheren Geiste) dergleichen Erkenntnis möglich sei, und die Aufgabe ist alsdann unbestimmt.

Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht eine jede Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis. Etwas sich durch Begriffe d. i. im allgemeinen vorstellen, heißt denken, und das Vermögen zu denken: der Verstand. Die unmittelbare Vorstellung des einzelnen ist die Anschauung. Die Erkenntnis durch Begriffe heißt diskursiv, die in der Anschauung intuitiv; in der Tat wird zu einer Erkenntnis beides miteinander verbunden erfordert, sie wird aber von dem benannt, worauf als den Bestimmungsgrund desselben ich jedesmal vorzüglich attendiere. Daß beide empirische oder auch reine Vorstellungsarten sein können, das gehört zur spezifischen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, welches wir bald näher betrachten werden. Durch die Anschauung, die einem Begriffe gemäß ist, wird der Gegenstand gegeben; ohne dieselbe wird er bloß gedacht. Durch diese bloße Anschauung

ohne Begriff wird der Gegenstand zwar gegeben, aber nicht gedacht, durch den Begriff ohne korrespondierende Anschauung wird er gedacht, aber keiner gegeben; in beiden Fällen wird also nicht erkannt. Wenn einem Begriffe die korrespondierende Anschauung a priori beigegeben werden kann, so sagt man: dieser Begriff werde konstruiert; ist es nur eine empirische Anschauung, so nennt man das ein bloßes Beispiel zu dem Begriffe; die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heißt in beiden Fällen Darstellung (*exhibitio*) des Objekts, ohne welche (sie mag nun mittelbar oder unmittelbar geschehen) es gar keine Erkenntnis geben kann.

Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerspruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens (eines Geistes). Das Ding, wovon selbst der bloße Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding. Die erste Möglichkeit kann man die logische, die zweite die reale Möglichkeit nennen; der Beweis der[a]) letzteren ist der Beweis der objektiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt ist. Er kann aber nie anders geleistet werden als durch Darstellung des dem Begriffe korrespondierenden Objekts; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgend ein Gegenstand korrespondiere oder ob er leer sei, d. i. ob er überhaupt zur Erkenntnis dienen könne, solange bis jenes in einem Beispiele gezeigt wird, immer ungewiß bleibt.*)

*) Ein gewisser Verfasser will diese Forderung durch einen Fall vereiteln, der in der Tat der einzige in seiner Art ist, nämlich der Begriff eines notwendigen Wesens, von dessen Dasein, weil doch die letzte Ursache wenigstens ein schlechthin notwendiges Wesen sein müsse, wir gewiß sein könnten, und daß also die objektive Realität dieses Begriffs bewiesen werden könne, ohne doch eine ihm korrespondierende Anschauung in irgend einem Beispiele geben zu dürfen. Aber der Begriff von einem notwendigen Wesen ist noch gar nicht der Begriff von einem auf irgend eine Weise bestimmten Dinge. Denn das Dasein ist keine Bestimmung irgend eines Dinges, und welche innere Prädikate einem Dinge

a) Original: „des“.

No. II.

Das zweite Stadium der Metaphysik.

Ihr Stillestand im Skeptizismus der reinen Vernunft

Obzwar Stillestand kein Fortschreiten, mithin eigentlich auch nicht ein zurückgelegtes Stadium heißen kann, so ist doch, wenn das Fortgehen in einer gewissen Richtung unvermeidlich ein ebenso großes Zurückgehen zur Folge hat, die Folge davon ebendieselbe, als ob man nicht von der Stelle gekommen wäre.

Raum und Zeit enthalten Verhältnisse des Bedingten zu seinen Bedingungen, z. B. die bestimmte Größe eines Raumes ist nur bedingt möglich, nämlich dadurch, daß ihn ein anderer Raum einschließt; ebenso eine bestimmte Zeit dadurch, daß sie als der Teil einer noch größeren Zeit vorgestellt wird, und so ist es mit allen gegebenen Dingen als Erscheinungen bewandt. Die Vernunft aber verlangt das Unbedingte und mit ihm die Totalität aller Bedingungen zu erkennen, denn sonst hört sie nicht auf zu fragen, gerade als ob noch nichts geantwortet wäre.

Nun würde dieses für sich allein die Vernunft noch nicht irre machen; denn wie oft wird nicht nach dem Warum in der Naturlehre vergeblich gefragt und doch die Entschuldigung mit seiner Unwissenheit gültig gefunden, weil sie doch wenigstens besser ist als Irrtum. Aber die Vernunft wird dadurch an sich selbst irre, daß sie, durch die sichersten Grundsätze geleitet, das Unbedingte auf einer Seite gefunden zu haben glaubt und doch nach anderweitigen, ebenso sicheren Prinzipien sich selbst dahin bringt, zugleich zu glauben, daß es auf der entgegengesetzten Seite gesucht werden müsse.

Diese Antinomie der Vernunft setzt sie nicht allein in einen Zweifel des Mißtrauens gegen die eine sowohl als

---

aus dem Grunde, weil man es als ein dem Dasein nach unabhängiges Ding annimmt, zukommen, läßt sich schlechterdings nicht aus seinem bloßen Dasein, es mag als notwendig oder nicht notwendig angenommen werden, erkennen.

die andere dieser ihrer Behauptungen, welches doch noch die Hoffnung eines so oder anders entscheidenden Urteiles übrig läßt, sondern in eine Verzweiflung der Vernunft an sich selbst, allen Anspruch auf Gewißheit aufzugeben, welches man den Zustand des dogmatischen Skeptizismus nennen kann.

Aber dieser Kampf der Vernunft mit sich selbst hat das Besondere an sich, daß diese sich ihn als einen Zweikampf denkt, in welchem sie, wenn sie den Angriff tut, sicher ist, den Gegner zu schlagen, sofern sie aber sich verteidigen soll, ebenso gewiß geschlagen zu werden. Mit anderen Worten: sie kann sich nicht so sehr darauf verlassen, ihre Behauptung zu beweisen, als vielmehr die des Gegners zu widerlegen, welches gar nicht sicher ist, indem wohl alle beide falsch urteilen möchten oder auch, daß wohl beide recht haben möchten, wenn sie nur über den Sinn der Frage allererst einverstanden wären.

Diese Antinomie teilt die Kämpfenden in zwei Klassen, davon die eine das Unbedingte in der Zusammensetzung des Gleichartigen, die andere in der desjenigen Mannigfaltigen sucht, was auch ungleichartig sein kann. Jene ist mathematisch und geht von den Teilen einer gleichartigen Größe durch Addition zum absoluten Ganzen oder von dem Ganzen zu den Teilen fort, deren keines wiederum ein Ganzes ist. Diese ist dynamisch und geht von den Folgen auf den obersten synthetischen Grund, der also etwas von der Folge realiter Unterschiedenes ist, entweder den obersten Bestimmungsgrund der Kausalität eines Dinges oder den des Daseins dieses Dinges selbst.

Da sind nun die Gegensätze von der ersten Klasse, wie gesagt, von zwiefacher Art. Der, so von den Teilen zum Ganzen geht: Die Welt hat einen Anfang, und der: sie hat keinen Anfang, sind beide gleich falsch, und der, welcher von den Folgen auf die Gründe und so synthetisch wieder zurückgeht, können, obzwar einander entgegengesetzt, doch beide wahr sein, weil eine Folge mehrere Gründe haben kann, und zwar von transcendentaler Verschiedenheit, nämlich daß der Grund entweder Objekt der Sinnlichkeit oder der reinen Vernunft ist, dessen Vorstellung nicht in der empirischen Vorstellung

gegeben werden kann, z. B.: Es ist alles Naturnotwendigkeit und daher keine Freiheit, dem die Antithesis entgegensteht: Es gibt Freiheit, und es ist nicht alles Naturnotwendigkeit; wo mithin ein skeptischer Zustand eintritt, der einen Stillestand der Vernunft hervorbringt.

Denn was die ersteren betrifft, so können, gleichwie in der Logik zwei einander kontrarisch entgegengesetzte Urteile, weil das eine mehr sagt, als zur Opposition erfordert wird, alle beide falsch sein, also auch in der Metaphysik. So enthält der Satz: Die Welt hat keinen Anfang,[a]) den Satz: Die Welt hat einen Anfang, nicht mehr oder weniger, als zur Opposition erfordert wird, und einer von beiden müßte wahr, der andere falsch sein. Sage ich aber: Sie hat keinen Anfang, sondern ist von Ewigkeit her, so sage ich mehr, als zur Opposition erforderlich ist. Denn außer dem, was die Welt nicht ist, sage ich noch, was sie ist. Nun wird die Welt, als ein absolutes Ganzes betrachtet, wie ein Noumenon gedacht und doch nach Anfang oder unendlicher Zeit als Phänomen. Sage ich nun diese intellektuelle Totalität der Welt aus oder spreche ich ihr Grenzen zu als Noumenon, so ist beides falsch. Denn mit der absoluten Totalität der Bedingungen in einer Sinnenwelt, d. i. in der Zeit, widerspreche ich mir selbst, ich mag sie als unendlich oder als begrenzt in einer möglichen Anschauung gegeben mir vorstellen.

Dagegen sie, sowie in der Logik subcontrarie einander entgegengesetzte Urteile, beide wahr sein können, weil jedes weniger sagt, als zur Opposition erfordert wird, so können in der Metaphysik zwei synthetische Urteile, die auf Gegenstände der Sinne gehen, aber nur das Verhältnis der Folge zu den Gründen betreffen, beide wahr sein, weil die Reihe der Bedingungen in zweierlei verschiedener Art, nämlich als Objekt der Sinnlichkeit oder der bloßen Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen sind in der Zeit gegeben, die Gründe aber oder die Bedingungen denkt man sich dazu, und können mancherlei sein. Sage ich also: Alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geschehen aus Natursachen, so lege ich Bedingungen zum Grunde als Phänomene. Sagt der Gegner:

a) Hier fehlt etwa: „in Beziehung auf".

Es geschieht nicht alles aus Natursachen (*causa phaenomenon*), so würde das erstere falsch sein müssen. Sage ich aber: Es geschieht nicht alles aus bloßen Naturursachen, sondern es kann auch zugleich aus übersinnlichen Gründen (*causa noumenon*) geschehen; so sage ich weniger, als zur Entgegensetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird, denn ich nehme eine Ursache an, die nicht auf jene Art Bedingungen, aber auf die der Sinnenvorstellung eingeschränkt ist, widerspreche also den Bedingungen dieser Art nicht; nämlich ich stelle mir bloß die intelligibele vor, davon der Gedanke schon im Begriff eines *mundi phaenomeni* liegt, in welchem alles bedingt ist; also widerstreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Dieser skeptische Stillstand, der keinen Skeptizismus, d. i. keine Verzichttuung auf Gewißheit in Erweiterung unserer Vernunfterkenntnis über die Grenze möglicher Erfahrung enthält, ist nun sehr wohltätig; denn ohne diese hätten wir die größte Angelegenheit des Menschen, womit die Metaphysik als ihrem Endzweck umgeht, entweder aufgeben und unseren Vernunftgebrauch bloß aufs Sinnliche einschränken oder den Forscher mit unhaltbaren Vorspiegelungen von Einsicht, wie solange geschehen ist, hinhalten müssen: wäre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwischen gekommen, welche durch die Teilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern sowohl dem Despotismus des Empirismus als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen hat.

No. III.
Randanmerkungen.

Sowohl die unbedingte Möglichkeit als Unmöglichkeit des Nichtseins eines Dinges sind transcendente Vorstellungen, die sich gar nicht denken lassen, weil wir ohne Bedingung weder etwas zu setzen noch aufzuheben Grund haben. Der Satz also, daß ein Ding schlechthin zufällig existiere oder schlechthin notwendig sei, hat beiderseits niemals einigen Grund. Der disjunktive Satz hat also

kein Objekt. Eben als wenn ich sagte: Ein jedes Ding ist entweder *x* oder *non x*, und dieses *x* gar nicht kännte.

Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie samt der Moral machen die eigentliche Philosophie aus.

Die Begriffe der Notwendigkeit und Zufälligkeit scheinen nicht auf die Substanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Ursache des Daseins einer Substanz, weil sie das ist, was immer war und bleiben muß, und worauf als ein Substrat das Wechselnde seine Verhältnisse gründet. Bei dem Begriffe einer Substanz hört der Begriff der Ursache auf. Sie ist selbst Ursache, aber nicht Wirkung. Wie soll auch etwas Ursache einer Substanz außer ihm sein, sodaß diese auch durch jenes seine Kraft fortdauerte? Denn da würden die Folgen der letzteren bloß Wirkungen der ersteren sein, und die letztere wäre also selbst kein letztes Subjekt.

Der Satz: Alles Zufällige hat eine Ursache, sollte so lauten: Alles, was nur bedingterweise existieren kann, hat eine Ursache.

Ebenso die Notwendigkeit des *entis originarii* ist nichts als die Vorstellung seiner unbedingten Existenz. — Notwendigkeit aber bedeutet mehr, nämlich daß man auch erkennen könne und zwar aus seinem Begriffe, daß es existiere.

Das Bedürfnis der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen, betrifft auch die Begriffe selbst. Denn alle Dinge enthalten Realität und zwar einen Grad derselben. Dieser wird immer als nur bedingt möglich angesehen, nämlich sofern ich einen Begriff vom *realissimo*, wovon jener nur die Einschränkung enthält, voraussetze.

Alles Bedingte ist zufällig, und umgekehrt.

Das Urwesen, als das höchste Wesen (*realissimum*), kann entweder als ein solches gedacht werden, daß es alle Realität als Bestimmung in sich enthalte. — Dies ist für uns nicht wirklich, denn wir kennen nicht alle

Realität rein, wenigstens können wir nicht einsehen, daß sie bei ihrer großen Verschiedenheit allein in einem Wesen angetroffen werden könne. Wir werden also annehmen, daß es *ens realissimum* als Grund sei, und dadurch kann es als Wesen, was uns gänzlich nach dem, was es enthält, unerkennbar ist, vorgestellt werden.

Darin liegt eine vorzügliche Täuschung, daß, da man in der transcendentalen[a]) Theologie das unbedingt existierende Objekt zu kennen verlangt, weil das allein notwendig sein kann, man zu allererst den unbedingten Begriff von einem Objekt zum Grunde legt, der darin besteht, daß alle Begriffe von eingeschränkten Objekten als solchen, d. i. durch anhängende Negationen oder Defektus abgeleitet sind, und bloß der Begriff des *realissimi,* nämlich des Wesens, worin alle Prädikate real sind, *conceptus logice originarius* (unbedingt) sei. Dieses hält man für einen Beweis, daß nur ein *ens realissimum* notwendig sein könne, oder umgekehrt, daß das absolut Notwendige *ens realissimum* sei.

Man will den Beweis vermeiden, daß *ens realissimum* notwendig existiere, und beweiset lieber, daß, wenn ein solches existiert, es ein *realissimum* sein müsse. (Nun müßte man also beweisen, daß Eines unter allem Existierenden schlechthin notwendig existiere, und das kann man auch wohl.) Der Beweis aber sagt nichts weiter als: wir haben gar keinen Begriff von dem, was einem notwendigen Wesen als solchem für Eigenschaften zukommen, als daß es unbedingt seiner Existenz nach existiere. Was aber dazu gehöre, wissen wir nicht. Unter unseren Begriffen von Dingen ist der logisch unbedingte, aber doch durchgängig bestimmte der des *realissimi.* Wenn wir also diesem Begriffe auch ein Objekt als korrespondierend annehmen dürfen, so würde es das *ens realissimum* sein. Aber wir sind nicht befugt, für unseren bloßen Begriff auch ein solches Objekt anzunehmen.

Unter der Hypothese, daß etwas existiert, folgt: daß auch irgend etwas notwendig existiert; aber schlechtweg und ohne alle Bedingung kann doch nicht erkannt werden,

---

a) transcendenten? (vgl. S. 133.)

daß etwas notwendig existiere, der Begriff von einem Dinge seinen inneren Prädikaten nach mag auch angenommen werden, wie man wolle, und es kann bewiesen werden, daß dies schlechterdings unmöglich sei. Also habe ich auf den Begriff eines Wesens geschlossen, von dessen Möglichkeit sich niemand einen Begriff machen kann.

Warum schließe ich aber aufs Unbedingte? Weil dieses den obersten Grund des Bedingten enthalten soll. Der Schluß ist also: 1. Wenn etwas existiert, so ist auch etwas Unbedingtes. 2. Was unbedingt existiert, existiert als schlechthin notwendiges Wesen. Das letztere ist keine notwendige Folgerung, denn das Unbedingte kann für eine Reihe notwendig sein, es selber aber und die Reihe mag immer zufällig sein. Dieses letztere ist nicht ein Prädikat der Dinge (wie etwa, ob sie bedingt oder unbedingt sind), sondern betrifft die Existenz der Dinge mit allen ihren Prädikaten, ob sie nämlich an sich notwendig oder nicht sei. Es ist also ein bloßes Verhältnis des Objektes zu unserem Begriffe.

Ein jeder Existentialsatz ist synthetisch, also auch der Satz: Gott existiert. Sollte er analytisch sein, so müßte die Existenz aus dem bloßen Begriffe von einem solchen möglichen Wesen ausgewickelt werden können. Nun ist dieses auf zwiefache Weise versucht worden: 1. Es liegt in dem Begriffe des allerrealsten Wesens die Existenz desselben, denn sie ist Realität. 2. Es liegt im Begriffe eines notwendig existierenden Wesens der Begriff der höchsten Realität als die einzige Art, wie die absolute Notwendigkeit eines Dinges (welche, wenn irgend was existiert, angenommen werden muß) gedacht werden kann. Sollte nun ein notwendiges Wesen in seinem Begriff schon die höchste Realität einschließen, diese aber (wie No. 1 sagt) nicht den Begriff einer absoluten Notwendigkeit, folglich die Begriffe sich nicht reziprozieren lassen, so würde der Begriff des *realissimi conceptus latior* sein als der Begriff des *necessarii,* d. i. es würden noch andere Dinge als das *realissimum entia necessaria* sein können. Nun wird aber dieser Beweis gerade dadurch geführt, daß das *ens necessarium* nur auf eine einzige Art geführt[a]) werden könne usw.

---

a) gedacht? (V.)

Eigentlich ist das πρῶτον ψεῦδος darin gelegen: das *necessarium* enthält in seinem Begriffe die Existenz eines Dinges[a]) als *omnimoda determinatio*, folglich läßt sich diese *omnimoda determinatio* aus seinem Begriffe (nicht bloß schließen) ableiten, welches falsch ist; denn es wird nur bewiesen, daß, wenn sie[b]) sich aus einem Begriffe ableiten lassen sollte, dieses der Begriff des *realissimi* (der allein ein Begriff ist, welcher zugleich die durchgängige Bestimmung enthält) sein muß.

Es heißt also: Wenn wir die Existenz eines *necessarii* als eines solchen sollten einsehen können, so müßten wir die Existenz eines Dinges aus irgend einem Begriffe ableiten können, d. i. die *omnimodam determinationem*. Dieses ist aber der Begriff eines *realissimi*. Also müßten wir die Existenz eines *necessarii* aus dem Begriffe des *realissimi* ableiten können, welches falsch ist. Wir können nicht sagen, daß ein Wesen diejenigen Eigenschaften habe, ohne welche ich sein Dasein als notwendig nicht aus Begriffen erkennen würde, wenngleich diese Eigenschaften nicht als konstitutive Produkte des ersten Begriffes, sondern nur als *conditio sine qua non* angenommen werden.

Zum Prinzip der Erkenntnis, die a priori synthetisch ist, gehört, daß die Zusammensetzung das einzige a priori ist, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt geschieht, von uns gemacht[c]) werden muß. Die Erkenntnis aber für die Erfahrung enthält den Schematismus, entweder den realen Schematismus (transcendental) oder den Schematismus nach der Analogie (symbolisch). — Die objektive Realität der Kategorie ist theoretisch, die der Idee ist nur praktisch. — Natur und Freiheit.

a) Original: „Existenz, folglich eines Dinges"; corr. Vorländer.
b) Original: „er;" corr. Vorländer.
c) gedacht? (Vorländer.)

Register.

Die Seitenzahlen 1—78 beziehen sich auf die Streitschrift gegen Eberhard, die von 81—165 auf die akademische Preisschrift.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

B.

D.

E.

F.

S.

T.

W.

Z.

Halle a/S. Druck von Otto Hendel.

Philosophische Bibliothek.
Band 46 d.

Immanuel Kants

Kleinere Schriften

zur

Logik und Metaphysik.

Zweite Auflage.

Herausgegeben

von

Karl Vorländer.

Vierte Abteilung.

Die Schriften von 1796—98.



Leipzig,

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

1905.

Einleitung.

1. Gegen die Gefühlsphilosophie (J. G. Schlosser).

In Kants Persönlichkeit wie in seiner Lehre offenbart sich ein starkes Vorwalten des Intellekts und des Willens, ein merkliches Zurücktreten des Gefühls. Bezüglich seiner Person beweist das jeder Bericht aus seinem Leben und jeder Blick in seinen Briefwechsel, bezüglich seiner Philosophie jeder Blick in seine Schriften. Auch seine religiöse und religionsphilosophische Stellung ist dadurch diktiert; ich verweise in dieser Hinsicht auf meine Einleitung in seine *Religion innerhalb der Grenzen etc. (Philos. Bibl. Bd. 45)*. Von seinen kleineren Schriften wolle man besonders die Rezension von Herders Ideen aus dem Jahre 1785 *(ebenda Bd. 47)* vergleichen. Im Jahre 1796 aber schien es ihm angezeigt, einmal ausdrücklich gegen die „platonisierenden Gefühlsphilosophen" vorzugehen, welche die Kreise seines Kritizismus störten.[1]) Ohne vorläufig einen Namen zu nennen, schrieb er für das Mai-Heft von Biesters *Berlinischer Monatsschrift*, der er schon seit 1784 gern seine kleineren Abhandlungen anvertraute, die Schrift:

I. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

Gemeint, obschon nicht genannt, war der in der folgenden zweiten Schrift (s. unten) auch ausdrücklich namhaft gemachte Johann Georg Schlosser.

[1]) Schon ein Jahrzehnt früher hatte er vorübergehend diese Absicht gehegt. Er schreibt 4. April 1786 an Markus Herz: „Die Jacobische Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen, und ist daher kaum einer ernstlichen Widerlegung wert. Vielleicht daß ich etwas in die Berl. M.-S. einrücke, um dieses Gaukelwerk aufzudecken."

Schlosser, geboren 1739 zu Frankfurt a. M., Jugendfreund Goethes und mit dessen Schwester Cornelia von 1773 bis zu ihrem Tode im Jahre 1777 verheiratet, in zweiter Ehe mit Johanna Fahlmer, der Tante der Brüder Friedrich Heinrich und Georg Jacobi, vermählt, hatte sich im badischen Justizdienst bis zum Geheimrat und Hofgerichtsdirektor hinaufgedient, 1794 aber seinen Abschied genommen, um sich ganz seiner Lieblingsneigung, der philosophischen Schriftstellerei, hinzugeben. Innerlich, zum Teil auch äußerlich verbunden mit dem Kreise der Hamann, Herder, Jacobi und anderer Gegner des Kritizismus, hatte er 1795 eine Übersetzung der heute von der philologischen Forschung fast ausnahmslos als unecht aufgegebenen platonischen Briefe *(Platos Briefe, Königsberg 1795, bei Fr. Nicolovius)* mit Anmerkungen herausgegeben und sich besonders auf S. 180 bis 184 und S. 191 f. über die neueste deutsche Philosophie in der von Kant gerügten Weise geäußert. Dagegen richtet sich Kants Schrift „Vom vornehmen Ton“. So werden die in ihr gebrauchten Ausdrücke von „Plato dem Briefsteller“, dem „Afterplato“, den „platonisierenden Gefühlsphilosophen“, überhaupt ihre verhältnismäßig eingehende Beschäftigung mit dem Platonismus erst verständlich.

Schlosser setzte sich sofort gegen den Angriff zur Wehr in seinem *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte* (Lübeck und Leipzig, Fr. Bohn, 1797, VI und 168 Seiten Klein-Oktav; wovon auf S. 124 bis Schluß Kants vorhergehender Aufsatz abgedruckt ist. Die Vorrede trägt das Datum des 1. August 1796). Das unbedeutende Schriftchen hat uns nicht den Eindruck gemacht, den es damals bei einem Rezensenten des *Philosophischen Journals* (von 1797, S. 184 ff.) erweckte: „Diese an Inhalt und Ausdruck nicht bloß plebejische, sondern wahrhaft proletarische Schandschrift enthält außer den ungeschicktesten und abgenutztesten Verdrehungen der kritischen Philosophie nichts wie Schmähungen gegen Kants Person und denunzierende Verleumdungen gegen alle Philosophen.“[1])

[1]) Wir entnehmen die aufgeregten Worte *Rosenkranz, Gesch. d. Kant. Philosophie S. 384.*

Heute wenigstens ruft es mit seiner breiten, sentimentalen Salbaderei und seiner Beschränktheit des Standpunktes eher das Gefühl der Langeweile in uns hervor, woran sich allerdings bei einigen Stellen, wo der sein Christentum betonende fromme Schlosser den „Meister“ in heuchlerischen Wendungen zu denunzieren unternimmt, dasjenige des Ekels reiht. Schlosser fingiert, daß er den „jungen Mann“ bisher erzogen habe. Griechentum und Christentum waren die Hauptziele, wie denn das Schriftchen von Zitaten der Alten strotzt. Er warnt ihn nun vor dem Sirenengesang der neuen Philosophie, der Selbständigkeits- und Freiheitssucht (die sogar den Unterschied der Stände niederreißen wolle!), vor ihrer Verachtung des gesunden Menschenverstandes, vor ihren dürren Abstraktionen, ihrer schweren Sprache, ihren strengen Begriffen, die nicht zum Weltgebrauch paßten, ihrer Moral, die eine verunglückte Nachahmung Shaftesburys sei, ihrem Deismus, der schon die Dorfprediger vergifte. An diesem Punkte beginnt das häßliche Denunzieren. Ein Mann, der wie Kant das Christentum zerstöre (so sagt Schlosser, obwohl er sich selbst gegenüber einer „heuchlerischen Orthodoxie“ als freier Denkender aufspielt), der an seine Stelle ein düsteres Labyrinth fruchtloser Spekulationen öffne, maße sich an, Menschen leiten und Menschenglück verbreiten zu wollen: ein solcher Philosoph dürfe ein christliches Lehramt nicht behalten! Das Schreiben schließt mit der nach allem Vorhergehenden etwas heuchlerisch klingenden Mahnung, der junge Mann solle nur — prüfen; dann werde er hoffentlich bei dem Orpheus-Gesang der Alten und der Worte Christi bleiben.

Kant antwortete in einer zweiten Schrift, der:

II. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

Zwar seinen Gegner behandelt er — verdientermaßen — nur nebenbei, auf den letzten Seiten der hübschen kleinen Schrift, und mehr mit feinem, überlegenen Humor als in ärgerlichem Tone, seine Angriffe mehr bloßer „Unkunde“, nur „vielleicht auch etwas bösem Hang zur Schikane“ zuschreibend. Auf das Per-

sönliche derselben geht er gar nicht ein. Sie würden dem von ihm (Kant) vorgeschlagenen philosophischen Friedensbunde, der sich auf unbedingte Wahrhaftigkeit aller Philosophierenden gründe, schon keinen Abbruch tun. Andere haben es freilich um so mehr getan, und so ist denn heute noch wenig Aussicht auf den von unserem Philosophen — allerdings mit leiser Ironie — prophezeiten Friedenszustand in der philosophischen Republik.

Die Schrift Schlossers muß schon im Herbst 1796 erschienen sein, denn Kants zweite Abhandlung war bereits für das Dezemberheft 1796 der Berlinischen Monatsschrift bestimmt. Allerdings erschien dies Dezemberheft, durch äußere Umstände veranlaßt und zwar als Schlußheft der Zeitschrift überhaupt, erst Ende Juli des folgenden Jahres. Am 5. August 1797 schreibt Biester an Kant: „Endlich, verehrtester Herr Professor, bin ich imstande, Ihnen den Beschluß der Berl. Monatsschrift zuzusenden, deren Ende Sie noch bekrönt haben. Dieser treffliche und geistvolle Aufsatz ist ein wichtiges Wort zu seiner Zeit; möge er doch recht viel wirken, um die unberufenen Wortführer über Philosophie zurückzuweisen, um die Würde und die Unumstößlichkeit der praktischen Gebote einleuchtend zu machen und um Wahrhaftigkeit überall, auch in theologischen und philosophischen Streitigkeiten einzuführen! — Die Berl. Monatsschrift, welche langsam ihrem Hinscheiden entgegenschlich, hat nunmehr ganz aufgehört. Eben die Verzögerung des Abdruckes der Stücke hat den völligen Beschluß des Journals endlich notwendig . . . gemacht.[1])

Schlosser ließ auf Kants zweite Schrift noch ein zweites „Sendschreiben an einen jungen Mann etc.“ (Lübeck 1798) erscheinen, jedoch hat der kritische Philosoph darauf nicht mehr reagiert. Sein Gegner starb übrigens bereits im folgenden Jahre (1799).

* * *

Die beiden Schriften Kants sind an sich selbst so verständlich geschrieben und so angenehm zu lesen, daß es keines weiteren Wortes zu ihrer Erklärung oder Empfehlung bedarf, zumal da der Leser über Einzel-

---

1) *Kants Briefwechsel III 191.*

heiten, die ihn interessieren, sich an unserem Personen- und Sachregister wird orientieren können. Statt dessen wollen wir lieber, zugleich um ihre Wirkung auf bedeutende Zeitgenossen zu illustrieren, die Urteile mitteilen, die unsere beiden großen Klassiker Schiller und Goethe über sie gefällt haben.

Goethe, der bekanntlich seit 1794 unter Schillers Einfluß sich Kants Philosophie genähert hatte,[1] schreibt am 26. Juli 1796 dem Freunde: „Kants Aufsatz über die vornehme Art zu philosophieren, hat mir viel Freude gemacht; auch durch diese Schrift wird die Scheidung dessen, was nicht zusammengehört, immer lebhafter befördert." Wie diese „Scheidung" zu verstehen ist, zeigt ein anderer Brief vom 30. Oktober desselben Jahres an Heinrich Meyer, dem er von der Kriegserklärung an das „Volk" in den Xenien erzählt, um dann fortzufahren: „Der alte Kant hat sich, Gott sei Dank, endlich über die Herren auch ereifert und hat einen ganz allerliebsten Aufsatz über die vornehme Art zu philosophieren in die Berliner Monatsschrift setzen lassen; er hat niemand genannt, aber die philosophischen Herren Aristokraten recht deutlich bezeichnet. Ich hoffe, wir sollen uns bei unserem bösen Ruf erhalten und ihnen mit unserer Opposition noch manchen bösen Tag machen." Beide Briefstellen sind — mitten aus dem gemeinsamen Xenienkampfe herausgeschrieben; und so ist es denn auch nicht wunderbar, wenn eines dieser „Gastgeschenke" — wir wissen nicht, von welchem von den beiden Dioskuren es herrührt — direkt auf Kants Schrift sich bezieht:

„Vornehm nennst du den Ton der neuen Propheten?
Ganz richtig.
Vornehm philosophiert heißt wie Rotüre gedacht."

Daß Schlosser auch sonst, obgleich sein Name nicht direkt genannt wurde, in den Xenien getroffen werden sollte, geht aus einer gleichzeitigen Briefäußerung Schillers an Goethe (31. Juli 1796) hervor: „Schlosser wird nie genauer bezeichnet, als eine allgemeine Satire auf die Frommen erfodert."

---

[1]) Näheres s. in meinen Aufsätzen über *Goethes Verhältnis zu Kant, Kantstudien* I 350 ff.

Auch die zweite Schrift Kants, den Traktat, las Goethe (seinem Tagebuch zufolge) am 9. September 1797 und bezeichnet ihn dann in einem Briefe an Schiller vom 12. September als „ein sehr schätzbares Produkt seiner bekannten Denkungsart, das so wie alles, was von ihm kommt, die herrlichsten Stellen enthält, aber auch in Komposition und Stil kantischer als kantisch ist. Mir macht es großes Vergnügen, daß ihn die vornehmen Philosophen und die Prediger des Vorurteils so ärgern konnten, daß er sich mit aller Gewalt gegen sie stemmt. Indessen tut er doch, wie mir scheint, Schlossern unrecht, daß er ihn einer Unredlichkeit, wenigstens indirekt, beschuldigen will.“ Schiller erwidert am 22. September: „Kants kleinen Traktat habe ich auch gelesen, und obgleich der Inhalt nichts eigentlich Neues liefert, mich über seine trefflichen Einfälle gefreut. Es ist in diesem alten Herrn noch etwas so wahrhaft Jugendliches, das man beinah ästhetisch nennen möchte, wenn einen nicht die greuliche Form, die man einen philosophischen Kanzleistil nennen möchte, in Verlegenheit setzte. Mit Schlossern kann es sich zwar so verhalten, indessen hat seine Stellung gegen die kritischen Philosophen so etwas Bedenkliches, daß der Charakter kaum aus dem Spiele bleiben kann. Auch kann man, deucht mir, bei allen Streitigkeiten, wo der Supernaturalism von denkenden Köpfen gegen die Vernunft verteidigt wird, in die Ehrlichkeit ein Mißtrauen setzen; die Erfahrung ist gar zu alt, und es läßt sich überdem auch gar wohl begreifen.“

Am 7. Februar 1798 sendet Goethe dem Freunde das zweite Sendschreiben seines Schwagers zu, mit der Bemerkung, es werde ihm „interessant sein, über diesen Mann und dessen abermalige Äußerungen umständlicher zu sprechen, wenn wir zusammenkommen.“ Darauf antwortet Schiller am 9. mit folgender fulminanten Philippika, die einen ganzen Brief füllt:

„Herr Schlosser hätte besser getan, die Wahrheiten, die ihm Kant, und die Impertinenzen, die Fr. Schlegel ihm gesagt, in der Stille einzustellen. Mit seiner seinsollenden Apologie macht er Übel ärger, und gibt sich die unverzeihlichsten Blößen. Die Schrift hat mich angeekelt, ich kann's nicht leugnen, sie zeigt einen gegen

lautere Überzeugung verstockten Sinn, eine inkorrigible Gemütsverhärtung, Blindheit wenigstens, wenn keine vorsätzliche Verblendung. Sie, der den Menschen besser kennt, erklären sich vielleicht richtiger und natürlicher durch eine unwillkürliche Beschränktheit, was ich, der die Menschen gerne verständiger annimmt als sie sind, mir nur durch eine moralische Unart erklären kann. Deswegen indignierte mich diese Schrift mehr als sie vielleicht verdienen mag. In einem arroganten Philosophenton finde ich eine recht gemeine Salbaderei eingekleidet; überall wird an das gemeine niedrige Interesse der menschlichen Natur appelliert, und nirgends finde ich eine Spur von einem eigentlichen Interesse für Wahrheit an sich selbst.

Es läßt sich im einzelnen über die Schrift nichts sagen, weil der eigentliche Punkt, auf den alles ankam, nämlich die Argumente des Kritizism anzugreifen und die Argumente für diesen neuen Dogmatism zu führen, gar nicht von weitem versucht worden ist. Es ist wirklich kein einziger philosophischer Gedanke da, der einen philosophischen Streit einleiten könnte. Denn was soll man dazu sagen, wenn nach so vielen und gar nicht verlorenen Bemühungen der neuen Philosophen, den Punkt des Streits in die bestimmtesten und eigentlichsten Formeln zu bringen, wenn nun einer mit einer Allegorie anmarschiert kommt, und was man sorgfältig dem reinen Denkvermögen zubereitet hatte, wieder in ein Helldunkel hüllt, wie dieser Herr Schlosser bei der Vorlegung der vier philosophischen Sekten tut.

Es ist wirklich nicht zu verzeihen, daß ein Schriftsteller, der auf eine gewisse Ehre hält, auf einem so reinlichen Felde als das philosophische durch Kant geworden ist, so unphilosophisch und unreinlich sich betragen darf. Sie und wir andern rechtlichen Leute wissen z. B. doch auch, daß der Mensch in seinen höchsten Funktionen immer als ein verbundenes Ganzes handelt, und daß überhaupt die Natur überall synthetisch verfährt. Deswegen aber wird uns doch niemals einfallen, die Unterscheidung und die Analysis, worauf alles Forschen beruht, in der Philosophie zu verkennen, so wenig wir dem Chemiker den Krieg darüber machen, daß er die Synthesen der Natur

künstlicherweise aufhebt. Aber diese Herren Schlosser wollen sich auch durch die Metaphysik hindurch riechen und fühlen, sie wollen überall synthetisch erkennen, aber in diesem anscheinenden Reichtum verbirgt sich am Ende die ärmlichste Leerheit und Plattitüde, und diese Affektation solcher Herren, den Menschen immer bei seiner Totalität zu behaupten, das Physische zu vergeistigen und das Geistige zu vermenschlichen, ist, fürchte ich, nur eine klägliche Bemühung, ihr armes Selbst in seiner behaglichen Dunkelheit glücklich durchzubringen.

Wir werden, wenn Sie kommen, über diese Materie noch vieles sprechen, aber der Schrift selbst werden wir dabei nicht viel zu danken haben. Schlosser wird übrigens seine Absicht nicht ganz verfehlen, er wird seine Partei, die Unphilosophen, bestärken, denn um die Philosophen mag es ihm überhaupt nicht zu tun sein." —

Goethe geht zwar in seinem Briefe vom folgenden Tage auf die Kantische Philosophie nicht näher ein, — weil ihm eine Redoute „seine Fakultäten schlimmer voneinander getrennt hat, als die Philosophie nur immer tun kann", aber er nennt Schillers „lieben" Brief „sehr erfreulich und erquicklich". „Mir war die Schlossersche Schrift nur die Äußerung einer Natur, mit der ich mich schon seit dreißig Jahren im Gegensatz befinde." —

* * *

Weshalb wir die in allen bisherigen Kant-Ausgaben als besondere Abhandlung abgedruckte Erwiderung Kants auf den Einwurf des Mathematikers Reimarus gegen eine Stelle seines ersten Aufsatzes nur als „Beilage" zu dem letzteren behandelt haben, haben wir in der Anmerkung zu Seite 25 angegeben. Die Philosophie wird von dieser „Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits" sehr wenig berührt. Gleichwohl muß die Sache unseren Philosophen innerlich ziemlich stark beschäftigt haben. Denn in seinem Nachlaß fanden sich nicht weniger als drei ausführliche Entwürfe zu der beabsichtigten „Anmerkung" vor — in *Reickes* Ausgabe der *Losen Blätter* auf S. 55—58 (A 2), S. 59—62 und S. 62—64 (A 3) abgedruckt —, von denen

die letzte mit einigen Änderungen im Oktoberheft der Berlinischen Monatsschrift veröffentlicht wurde. Außerdem knüpfte sich daran eine Korrespondenz Kants mit dem „ersten Stabskapitän des Infanterieregiments von Mosch“ in Culm, Herrn Stårck, der gegen Kants Lösung der Frage in einem am 14. Oktober eingesandten mathematischen Aufsatz Einwände erhob, von Kant eine (uns nicht erhaltene) Antwort unter dem 9. November empfing und sich dann am 27. November 1796 nochmals ausführlich, in einem Briefe mit Beilage, äußerte. Daß seine Einwürfe mit denen des Professors Reimarus übereinstimmten, erfuhr er erst durch Kants Zuschrift.[1])

Seinem ersten Aufsatz hat Kant anfangs anscheinend einen etwas anderen Titel geben wollen. Wenigstens finden sich in dem Nachlaß einige Gedanken, die wie eine Vorarbeit zu demselben aussehen, aufgezeichnet unter der Überschrift: Von einem neuerdings sich regenden Herrschergeist in der Philosophie.[2])

---

2. Der „Streit der Fakultäten“.

A. Zur Entstehungsgeschichte.

Über die Entstehung dieser Schrift bemerkt Kant selbst am Schlusse seiner Vorrede (unten S. 53), daß er in ihr drei „in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten“ von ihm abgefaßte Abhandlungen vereinigt habe, weil er „späterhin“ innegeworden sei, daß sie sich, unter dem Gesichtspunkte eines Streites der philosophischen (der „unteren“) mit den drei übrigen (den „oberen“) Fakultäten betrachtet, „schicklich in einem Bande zusammenfinden könnten“. Wir haben daher im folgenden die Entstehungsgeschichte der drei jetzigen Abschnitte der Schrift gesondert zu schildern.

I. Abschnitt: Der Streit der philosophischen mit der theologischen Fakultät.

Die Entstehung dieser Abhandlung reicht bis über vier Jahre vor ihrer Veröffentlichung zurück. Schon am

---

[1]) Vgl. *Kants Briefwechsel III 103* und *120—123.*

[2]) Sie füllen eine Quartseite *(Reicke, Lose Blätter E. 18, S. 445 f.)*

4. Dezember 1794 schreibt Kant an Professor C. F. Stäudlin (denselben, dem er später die fertige Schrift widmete, und der ihn um einen Beitrag für seine Zeitschrift gebeten hatte): „Ich habe ... eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Der Streit der Fakultäten‘ schon seit einiger Zeit fertig bei mir liegen, in der Absicht, sie Ihnen zuzuschicken. Sie scheint mir interessant zu sein, weil sie nicht allein das Recht des Gelehrtenstandes, alle Sachen der Landesreligion vor das Urteil der theologischen Fakultät zu ziehen, sondern auch das Interesse des Landesherren, dieses zu verstatten, überdem aber auch eine Oppositionsbank der philosophischen gegen die erstere einzuräumen, ins Licht stellt, und nur nach dem Resultat der Idee der durch beide Fakultäten instruierten Geistlichen als Geschäftsmänner der Kirche, sofern sie ein Oberkonsistorium ausmachen, die Sanktionierung einer Glaubenslehre zu einer öffentlichen Landesreligion dem Landesherren zur Pflicht- sowohl als Klugheitsregel macht, indessen daß er andere fromme Gesellschaften, die nur der Sittlichkeit nicht Abbruch tun, als Sekten tolerieren kann. — Ob nun gleich diese Abhandlung eigentlich bloß publizistisch und nicht theologisch ist (de iure principis circa religionem et ecclesiam), so habe ich doch nötig gefunden, um diejenige Glaubenslehre, die ihrer inneren Beschaffenheit wegen nie Landesreligion, sondern nur Sekte abgeben und von der Landesherrschaft nicht sanktioniert werden kann, deutlich zu bezeichnen, Beispiele anzuführen, die vielleicht die einzigen sind, welche die Unfähigkeit einer Sekte, Landesreligion zu werden, ihrer Ursache sowohl als Beschaffenheit nach, begreiflich machen. Hierbei muß ich doch fürchten, daß — nicht bloß um dieser, sondern auch anderer Anführung von Beispielen willen — die jetzt unseres Orts in großer Macht stehende Zensur Verschiedenes davon auf sich deuten und verschreien möchte, und habe daher beschlossen, diese Abhandlung in der Hoffnung, daß ein naher Frieden vielleicht auch auf dieser Seite mehr Freiheit unschuldiger Urteile herbeiführen dürfte, noch zurückzuhalten; nach dieser aber sie Ihnen, allenfalls auch nur zur Beurteilung, ob sie wirklich als theologisch oder als bloß statistisch anzusehen sei, mitzuteilen.“

Vergleichen wir diesen ausführlichen Bericht mit dem Inhalt unserer Schrift, so ergibt sich als fast gewiß, daß bereits damals die von Kant als „fertig“ bezeichnete Abhandlung im wesentlichen in der Gestalt, wie wir sie heute im ersten Abschnitt des *Streites der Fakultäten* besitzen, vorlag. Wie lange schon? Der Philosoph beschäftigte sich mit dem Problem des Verhältnisses der theologischen und philosophischen Fakultät und damit im Zusammenhang des Rechtes der Regierung, in diese Dinge einzugreifen, jedenfalls schon angelegentlichst, seitdem ihn das Zensurverbot des „zweiten Stückes“ seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* getroffen hatte.[1] Der Grundgedanke der Schrift von 1798 wird bereits in der Vorrede zu der Ostern 1793 erschienenen ersten Auflage der *Religion* behandelt, desgleichen in den beiden von Dilthey zuerst gedruckten Entwürfen zu einer solchen (s. meine Ausgabe S. LXXXI bis XCIII). Da nun der *Streit der Fakultäten* eine ausführlichere und erweiterte Darstellung jener Grundgedanken gibt, so ist anzunehmen, daß die Schrift erst nach jenen Vorreden, d. h. also nicht vor dem Sommer 1793 verfaßt worden ist. Darauf läßt auch ein das nämliche Thema betreffendes Schreiben Kants an Kiesewetter vom 13. Dezember 1793 schließen. Nachdem er beklagt, daß der theologische Zensor seine Vollmacht überschreite und seine Zensur auch über rein philosophische Schriften ausdehne, der philosophische aber, anstatt sich einer solchen Anmaßung zu widersetzen, mit ihm im Einverständnis sei, meint er, daß es über diese „Koalition doch einmal zur Sprache kommen“ müsse. Allein, „da Lärm blasen, wo lauter Ruhe und Friede ist, jetzt zum Ton der Zeit gehört, so muß man sich gedulden, dem Gesetz genaue Folge leisten und die Mißbräuche der literärischen Polizeiverwaltung zu rügen, auf ruhigere Zeiten aussetzen.“ Hiernach scheint Kant seine später ausgeführte Schrift Ende 1793 bereits beabsichtigt, aber diese Absicht noch nicht ins Werk gesetzt zu haben.

Einen ganz neuen, wichtigen Beitrag zur Entstehungsgeschichte unserer Schrift, der zugleich den *terminus ad*

---

[1]) Hierüber und über das Folgende vergleiche meine Einleitung zu dieser Schrift (Philos. Bibl. 45).

quem ziemlich sicher bestimmt, hat dann ein im 3. Bande des *Briefwechsels* neu veröffentlichter Brief Kants an Tieftrunk geliefert. Am 5. April 1798 schreibt er diesem Herausgeber seiner kleineren Schriften: „Ich hatte vor einigen Jahren ein Werk vor unter dem Titel: „Der Streit der Fakultäten von I. Kant", aber sie (sic!) fiel unter Hermes' und Hillers Zensur durch und mußte liegen bleiben. — Nun ist ihr zwar jetzt der Ausflug[1]) offen ..." Hier erfahren wir also ein neues, bis dahin unbekanntes Faktum: Kant hat auch den *Streit der Fakultäten* oder vielmehr den jetzigen ersten (und Haupt-) Abschnitt derselben der Zensur eingereicht, ohne das Imprimatur zu erhalten. Da nun unser Philosoph, seiner streng gesetzlichen Gesinnung gemäß, seine Schrift sicherlich nicht nach Empfang des ihm am 12. Oktober 1794 zugegangenen königlichen Reskripts, das ihm das Schreiben verbot (unten S. 44 f.) — was überdies zwecklos gewesen wäre — der Zensur unterbreitet hat, so ist die Abfassung der Schrift mit einiger Sicherheit in die Zeit zwischen 13. Dezember 1793 und 12. Oktober 1794 zu setzen.[2])

Am 6. März 1796 bittet Stäudlin um die endliche Zusendung der versprochenen Schrift. Nachdem für Preußen der politische Frieden eingetreten sei, hoffe er um so mehr, daß Kant ihm „den *Streit der Fakultäten*, der mir zugesagt ist, nicht länger vorenthalten" und auch den Abdruck „dieses von mir so sehnlich erwarteten Aufsatzes" in seiner *Göttingischen Monatsschrift für die Philosophie der Religion und Moral* erlauben werde. Aber der Frieden in religiösen Dingen, den Kant schon am 4. Dezember 1794 (s. oben) als so „nahe" erhofft hatte, sollte erst nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. eintreten. Und so konnte er noch am 13. Oktober 1797 an Tieftrunk schreiben: „Es könnte wohl sein, daß mich

---

[1]) Vergl. denselben Ausdruck in der Vorrede (unten S. 43): „... jetzt den Ausflug verstattet".

[2]) O. Schöndörffer, in seiner ausführlichen und sorgfältigen Erörterung der Angelegenheit (*Altpreußische Monatsschrift Bd. 39, S. 631—637*), hält den Juni 1794 für den terminus ad quem, indem er sich dabei auf einen Brief Stäudlins an Kant vom 14. Juni d. J. stützt, der mir für die Entscheidung unserer Frage nicht ausschlaggebend erscheint.

der Tod ... überraschte. In diesem Falle würde unser Herr Professor Gensichen zwei Abhandlungen in meiner Kommode antreffen, deren eine ganz, die andere beinahe ganz fertig liegt (und zwar seit mehr als zwei Jahren), über deren Gebrauch er alsdann Ihnen Nachricht geben würde. Doch bleibt dieses unter uns; denn vielleicht gebe ich sie noch bei meinem Leben heraus." Mit der ersten, „seit mehr als zwei Jahren ganz fertigen" ist — nach allem Vorausgegangenen können wir das mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen — offenbar der erste Abschnitt der Schrift von 1798 gemeint. Mit der zweiten „beinahe ganz fertig liegenden" vielleicht der

II. Abschnitt: Streit der philosophischen mit der juristischen Fakultät.

Denn, daß diese Schrift, die ursprünglich den Titel trug, den sie auch jetzt noch (s. u. S. 124) als Nebentitel trägt: *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei?*, mit der zweiten „beinahe" ganz fertigen identisch sei, darf doch nicht mit Schöndörffer (a. a. O. S. 640) als „kaum mehr zweifelhaft" bezeichnet werden. Kant müßte sie wenigstens sonst sehr schnell vollendet haben; denn am 23. Oktober — also zehn Tage später — wurde sie bereits von Biester in Berlin zur Zensur eingereicht! In dem oben erwähnten Briefe an Tieftrunk vom 5. April 1798 erzählt nämlich Kant, in unmittelbarem Anschluß an die oben von uns ausgehobene Stelle, von den Schicksalen dieser seiner zweiten Abhandlung folgendes: „Es hat sich ein anderer Mißfall im Gebären meines Genius zugetragen, daß nämlich eine neuere Schrift unter dem Titel „Erneuerte Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" von mir dem Bibliothekar Biester für seine Berl. Blätter zugeschickt, ich weiß nicht wie dem Stadtpräsidenten Eisenberg zur Zensur eingereicht wurde und zwar den 23. Oktober 1797, also noch bei Lebzeiten des vorigen Königs, und ihm das *imprimatur* abgeschlagen wurde; ein Vorfall, von dem mir es unbegreiflich bleibt, wie es möglich war, daß ihn mir Herr Biester allererst den 28. Februar 1798 meldete. — Da nun jedermann bekannt ist, wie sorg-

fältig ich mich mit meiner Schriftstellerei in den Schranken der Gesetze halte: ich aber auch nicht mühsame Arbeit um nichts und wieder nichts weggeworfen haben mag, so habe ich, nach geschehener Erkundigung bei einem rechtskundigen Manne, beschlossen, dieses Stück samt der auf demselben gezeichneten Eisenbergschen Zensurverweigerung durch meinen Verleger Nicolovius nach Halle zu schicken und durch Ihre gütige Mühwaltung die Zensur zu suchen; welche, wie ich festiglich glaube, mir dort nicht fehlschlagen wird, und werde es so einzuleiten suchen, daß beide Stücke als zu einem Ganzen gehörend Ein Buch ausmachen sollen; wo Sie dann, wenn es Ihnen beliebt, das letztere auch abgesondert in der Sammlung meiner kleinen Schriften mit hineintragen können."

Biesters Brief vom 28. Februar ist leider nicht erhalten, desgleichen hat sich, wie O. Schöndörffer auf Anfrage durch Professor A. Riehl erfahren hat (a. a. O. S. 638 Anm. 1), in den Universitätsakten von Halle keinerlei Vermerk betr. Kants Nachsuchen gefunden. Dagegen vermuten wir, daß das „Kuvert an Biestern", das von Kant an jenem selben 13. Oktober sehr eilig abgefertigt wurde (vgl. Kant an Tieftrunk am 17. Oktober d. J., *Briefwechsel III, 207*), eben unsere Abhandlung enthielt. Die am Schlusse ihm gegebene Erlaubnis machte sich Tieftrunk sogleich zunutze. Beide Abhandlungen hat er — und zwar die zweite vor der ersten, und beide mit der Jahreszahl 1798 — in den dritten Band seiner Ausgabe von I. Kants Vermischten Schriften (Halle, Renger 1799) aufgenommen (weiteres s. unten S. XXI). — Weshalb Kant den an Stelle der eingegangenen *Berlinischen Monatsschrift* gegründeten *Berliner Blättern*[1]) seine letzten Arbeiten einsandte, sagt er Ende 1797 in einem Briefe an Fichte: „... weil ich auf diesem Wege am geschwindesten meine Arbeit ausgefertigt und beurteilt sehe, indem sie, gleich einer politischen Zeitung fast posttäglich die Erwartung befriedigt, ich aber nicht weiß, wie lange es noch dauern möchte, daß ich überhaupt arbeiten kann."

Inzwischen war der alte König am 16. November ge-

---

[1]) Vgl. den Brief Biesters an Kant vom 5. August 1797 (*Briefwechsel III, 191*).

storben, und alle freier Denkenden atmeten auf. Kants Schüler und Verehrer, der Prediger Lüdeke in Berlin, berichtet ihm am 30. Dezember 1797 von dort: „Unter dem 27. Dezember hat das Oberkonsistorium alle ihm geraubten Rechte der Examination, Zensur etc. wiederbekommen, und mithin wird wohl die Glaubenskommission wie die Tobaksfirma anfgehoben sein. Ach, es wird einem so wohl, wenn der Nebel gefallen ist und die Sonne sichtbar und wirksam wird. Nun wird auch wohl selbst die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft durch die Zensur kommen können; und das korrektormäßige Korrigieren oder richtiger Korrumpieren der besten Gedanken wird ein Ende haben. Die wieder eingesetzten Zensoren werden gewiß nach der Norm einhergehen, die Sie mit solcher Genauigkeit und Wahrheit den Zensoren vorgeschrieben haben.“[1]) So konnte der greise Philosoph nunmehr daran denken, wie er in der nur im Entwurf erhaltenen Antwort an Lüdeke (Februar 1798) schreibt, „einige seiner Arbeiten, die bisher unter dem Interdikt waren oder der Vollendung bedürfen, wiederum vorzunehmen“.

Unterdessen war ihm der Gedanke gekommen, eine dritte, bereits geschriebene, Abhandlung mit den beiden genannten zu einem Buche zu vereinigen.

III. Abschnitt: Streit der philosphischen Fakultät mit der medizinischen.

Die zugrunde liegende Idee war in Kant schon früher aufgestiegen. Als der Anatom und Physiologe S. Th. Sömmerring ihm seine Schrift *Über das Organ der Seele* gewidmet hatte, sandte Kant ihm am 10. August 1795 ein ausführliches Schreiben zu, das dann von Sömmerring als Anhang zu seiner Schrift veröffentlicht wurde.[2]) In ihm findet sich folgende für uns interessante Ausführung: Sömmerring suche mit seiner Frage nach dem Sitz der Seele „ein Responsum, über das zwei Fakultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das *forum*

[1]) Das muß wohl auf die Vorrede zur 1. Auflage der *Religion innerhalb* etc. S. XIV ff. gehen.

[2]) Abgedruckt in der *Philos. Bibl.* Bd. 50, S. 183—190.

competens) in Streit geraten können, die medizinische in ihrem anatomisch-physiologischen mit der philosophischen in ihrem psychologisch-metaphysischen Fache, wo wie bei allen Koalitionsversuchen zwischen denen, die auf empirische Prinzipien alles gründen wollen, und denen, welche zuoberst Gründe a priori verlangen (ein Fall, der sich in den Versuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik als empirisch bedingter, imgleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten gleichfalls als empirisch bedingter, noch immer zuträgt) Unannehmlichkeiten entspringen, die lediglich auf dem Streit der Fakultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Universität (als alle Weisheit befassender Anstalt) um ein Responsum nachgesucht wird."[1])

Nun hatte Professor Christoph Wilhelm Hufeland (geb. 1762 zu Langensalza, seit 1793 Professor der Medizin und Hofrat in Jena, später seit 1798 Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Kgl. Leibarzt, seit 1810 auch Professor in Berlin, wo er 1836 starb) am 12. Dezember 1796 Kant seine berühmte, seitdem in fast alle europäischen, ja sogar in die chinesische Sprache übersetzte *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* mit einem außerordentlich warmen und ehrfurchtsvollen Schreiben zugeschickt: eine Sendung, die zu Schiffe über Lübeck ging und erst — Mitte März des folgenden Jahres in Kants Hände gelangte, der ihm dann alsbald ebenso warm und herzlich antwortete, der „seelenerhebenden Idee von der selbst den physischen Menschen belebenden Kraft der moralischen Anlage in ihm" seinen Beifall zollte und ihm ankündigte: „Von meinen Beobachtungen, die ich hierüber an mir selbst zu diesem Behuf in Absicht auf die Diät gemacht habe, werde ich Ihnen vielleicht in kurzem öffentlich Nachricht zu geben mir die Ehre nehmen."[2]) Hufeland erwidert am 30. September d. J. hocherfreut über die „angenehme Hoffnung", die ihm Kant gemacht, einen so interessanten

[1]) Wir zitieren nach *Briefwechsel III, 31.* Vgl. auch den einen der beiden von *Arthur Warda* in der *Altpreußischen Monatsschrift (Bd. 40, S. 85ff.)* veröffentlichten Entwürfe zu dem Schreiben an Sömmerring, bes. S. 109.

[2]) *Briefwechsel III, 148.*

Gegenstand wie den „von der Macht des Gemüts über seine krankhaften körperlichen Empfindungen“[1]) literarisch behandeln zu wollen, und bittet ihm den Aufsatz für sein Journal der praktischen Heilkunde zu überlassen, „wo er am schnellsten im medizinischen Publikum bekannt werden und zugleich diesem Journal zur großen Zierde gereichen werde“. Kant erfüllte sein Versprechen im Januar 1798 durch seine, in die Form eines Antwortschreibens an Hufeland gekleidete Abhandlung: *Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, die dann auch im 4. Stück des 5. Bandes von Hufelands *Journal der praktischen Arzeneykunde und Wundarzneykunst* Aufnahme fand[2]) und seitdem unzähligemal neu gedruckt worden ist.

IV. Die Gesamtschrift.

Kant hatte damals noch nicht den Plan gefaßt, das Schreiben an Hufeland mit den beiden anderen Abhandlungen zu einem Ganzen zu vereinigen. Selbst am 5. April noch äußerte er, wie wir sahen, gegen Tieftrunk bloß die Absicht, jene beiden ersten Stücke „als zu einem Ganzen gehörend ein Buch ausmachen“ zu lassen. Dagegen hatte er vor dem 2. Mai schon mit seinem Verleger Nicolovius die Herausgabe der Gesamtschrift, so wie sie heute vorliegt, verabredet. Nicolovius muß sich, in einem (verloren gegangenen) Briefe vom 2. Mai etwas erstaunt über die gleichzeitig auch an Hufeland erteilte Druckerlaubnis gegen Kant geäußert haben, denn dieser antwortet ihm am 9. des gleichen Monats:

„Ew. Hochedelgeb. erwidere ich auf Ihren Brief vom 2. Mai 1798, daß ich dem Hrn. Prof. Hufeland, bei

[1]) Also beinahe der Titel der nachherigen Kantschen Schrift. — Da jedoch ein vorher geschriebener zweiter Brief Kants an Hufeland verloren gegangen ist, kann die obige Fassung auch schon in diesem enthalten gewesen sein.

[2]) *Jena 1798, S. 701—751.* In demselben Jahre noch wurde sie von Hufeland auch als Sonderdruck, mit einigen wenigen Anmerkungen von seiner Hand, herausgegeben *(Jena, in der akademischen Buchhandlung, 1798).* Dadurch widerlegen sich die irrigen Angaben von *Rosenkranz (Kants WW. X, S. VI)*, daß die Abhandlung im Journal 1796 und der erste Sonderdruck 1824 erschienen sei; auch *Hartenstein* gibt fälschlich als Erscheinungsjahr 1797 an.

Übersendung des philosophisch-medizinischen Stücks für sein Journal, wirklich die Freiheit gegeben habe, es in dieses einzurücken oder auch nach Belieben abgesondert herauszugeben; weil ich damals noch nicht den Plan in Gedanken hatte, das Buch „Der Streit der Fakultäten" in drei Abteilungen, nämlich der philosophischen mit der theologischen, der Juristen- und der medizinischen Fakultät auszufertigen und so in einem System darzustellen, wie ich es auch mit Ihnen vor Ihrer Abreise verabredet habe. — — Zugleich bitte ich dem Hrn. Prof. Hufeland ebendasselbe zu melden und mich, wegen der Einrückung des Ihm eigentlich gewidmeten Stücks in jenes Werk, aus der angeführten Ursache zu entschuldigen." Im weiteren Verlauf des Briefes folgen noch Anweisungen über die Form und den Druck des Gesamt- und der drei Einzeltitel, sowie Bitten um Gleichmäßigkeit in der Rechtschreibung des c und des k, und um Abänderung der Überschrift „kasuistische" in „biblisch-historische" Fragen (in unserer Ausgabe S. 115).

Am 1. Juli 1798 kündigt unser Philosoph endlich dem „hochgeschätzten Freunde" C. F. Stäudlin das Erscheinen des Buches für die „diesjährige Michaelismesse" an; freilich nicht in dessen Magazin, „was jetzt nicht tunlich ist, weil es mit fremdartigen Materien verbunden jetzt ans Licht treten muß", aber doch mit einer „Ihnen gewidmeten Zueignungsschrift vor der Vorrede". „Ich werde besorgen, daß Ihnen dies Buch, sobald der Druck fertig ist, in Händen komme". Im übrigen sei „in diesem vielleicht schon erschöpften Fache" von ihm in seinem „75jährigen Alter schwerlich noch etwas mehr zu erwarten". Ähnlich äußert er sich am gleichen Tage gegen Lichtenberg; deshalb habe er sich auch „geeilet, mit dieser Michaelismesse noch einige Reste hinzugeben".

Das Buch muß denn auch im Spätherbst 1798 erschienen sein, denn Kiesewetter schreibt am 25. November 1798: „Ihr Streit der Fakultäten und Ihre Anthropologie hat mir unendlich viel Freude gemacht", und Stäudlin dankt am 9. Dezember für die ehrenvolle Zueignung und das ihm „erst vor einigen Tagen zu Händen gekommene" Exemplar. Wenn also Garve schon Mitte September den „Brief an Hufeland von der Macht des Gemüts über den Schmerz und selbst über Krank-

heiten" gelesen hat,[1]) so muß damit der Artikel des Journals oder die Sonderausgabe Hufelands gemeint sein. Hübsch zu lesen ist der ausführliche Brief, in dem ein gewisser G. A. Kuhn (Pastor) sich am 5. März 1799 über den „Streit der Fakultäten" als „wahres Wasser neuen Lebens" äußert und u. a., unter Anführung von drastischen Belegen, urteilt, daß Kant den „edlen W." (Wöllner) viel zu glimpflich behandelt habe.

Der *Streit der Fakultäten*, die letzte größere Schrift, die Kant selbst veröffentlicht hat (ungefähr gleichzeitig erschienen seine Vorlesungen über Anthropologie), ist nur in einer, anscheinend sehr starken, Auflage erschienen; denn, wie Rosenkranz berichtet *(Kants WW. X, S. VI)*, waren im Jahre 1832 bei der Versteigerung des Nicoloviusschen Verlags noch 1100 Exemplare vorhanden. Abgesehen davon, daß der dritte Abschnitt in Hufelands Journal und in dessen Sonderausgabe besonders erschienen war, waren auch alle drei Abhandlungen schon im folgenden Jahre in die Ausgabe von *Immanuel Kants Vermischten Schriften* (*Halle* 1799, 3. Band, S. 389—576), die dessen Schüler Tieftrunk veranstaltet hatte, aufgenommen worden. Letzterer kam hierdurch in einen bösen Prozeß mit Kants Verleger Nicolovius, von dem er Kant in einem Briefe vom 7. Juni 1800 ausführlich Nachricht gibt, mit der Bitte, ein friedliches Abkommen mit Nicolovius zu vermitteln; Kant war in der Tat, wie wir aus dem oben mitgeteilten Briefe vom 5. April 1798 sehen können, nicht ohne Schuld an Tieftrunks Veröffentlichung.[2]) Neben diesen äußeren mögen auch innere Gründe einen besonders starken Erfolg des Buches verhindert haben. Das Interesse der philosophischen Lesewelt begann sich in dem neuen Jahrhundert immer mehr von Kant ab- und den neu aufgegangenen Sternen am philosophisch-lite-

---

[1]) *Briefwechsel III 253.*

[2]) Wie es scheint, hat Tieftrunk die zweite Abhandlung: *„Ob das menschliche Geschlecht etc."* sofort nach ihrer ersten Übersendung durch Kant (April 1798) in Druck gegeben, denn sie war (nach seiner Angabe vom 7. Juni 1800) nebst derjenigen *Von der Macht des Gemüts* schon in der Druckerei, ehe die „Nicoloviussche Sammlung" — d. h. doch wohl der *Streit der Fakultäten* — erschien.

rarischen Himmel (Fichte, Schelling u. a.) zuzuwenden: selbst die Kritik der reinen Vernunft hat zwischen 1799 und 1818 keine Neuauflage mehr erlebt.

B. Zum Inhalt der Schrift.

1. Die Vorrede will eine „kurze Geschichtserzählung" der Vorgänge geben, welche den Philosophen persönlich veranlaßten, erst jetzt seine Schrift zu veröffentlichen. Auffallend ist dabei — wir sahen, es fiel auch Kants Freunden auf —, mit welcher Schonung und Milde er sich über die Absichten und Maßregeln Friedrich Wilhelms II. und sogar Wöllners äußert. Durch diese Vorrede erfuhr die Welt zum ersten Male Inhalt und Wortlaut des gegen Kants religionsphilosophische Schriftstellerei gerichteten kgl. Reskripts vom 1. Oktober 1794, sowie den der ausführlichen Verantwortung des Philosophen. Die letztere trägt zwar einen würdigen, aber keinen kühnen, großen Charakter; sie hält sich in vorsichtiger Defensive. Kant war eben keine Kämpfernatur wie Fichte. Und gar der von Kant als „vorsichtig" bezeichneten, im Grunde aber doch recht sophistisch-jesuitischen *reservatio mentalis* am Schlusse werden auch warme Verehrer des großen Denkers heute keinen Geschmack mehr abgewinnen können. Andrerseits muß man freilich die Lebensgewohnheiten des 70jährigen Universitätslehrers sowie die brutale Beschränktheit seiner Gegner mildernd für ihn in Rechnung stellen.

2. Die Disposition der Schrift selbst ist keineswegs übersichtlich und klar. So müßte der einleitende Abschnitt, der sich bis S. 76 erstreckt, eigentlich dem „Streit der theologischen Fakultät mit der philosophischen" voraufgehen, da er das Verhältnis aller Fakultäten zueinander, genauer das der drei „oberen" (theologischen, juristischen, medizinischen) zu der „unteren" (philosophischen) behandelt. Die im Titel sich ausdrückende Grundidee der ganzen Schrift beruht auf dem Kants gesamte Philosophie durchziehenden Gedanken reinlicher, kritischer Scheidung der verschiedenen Wissenschaften. Dies Prinzip erscheint allerdings öfters in unserer Schrift etwas zu weit getrieben. Heute namentlich — in der Zeit der Volkshochschulkurse und der immer weiteren

Öffnung der Universitäten auch für Nichtakademiker — wird die Mehrzahl der Universitätslehrer selbst nichts mehr wissen wollen von der Scheidewand, die unser Kritiker zwischen Gelehrten und Volk (Laien, „Idioten") aufrichtet. Noch weniger werden die drei „oberen" Fakultäten geneigt sein, der philosophischen das alleinige Recht zur Kritik, ihr allein den Ruhm zu lassen, daß sie bloß mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit zu tun hat (S. 57 f.). Und die „Praktiker" (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) werden sich in ihrer Mehrzahl bedanken, bloß als „Geschäftsleute", als „Werkzeuge der Regierung" (55) angesehen zu werden, während sie sich nicht „erkühnen" dürfen, „den Philosophen zu spielen" oder „den ihnen von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren öffentlich zu widersprechen" (68). Wenn weiter unser Autor dem Vertreter der reinen Wissenschaft einigermaßen schablonenhafte Extreme wie den „reinen, unverfälschten" biblischen Theologen, „der von dem verschrienen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist" (63), oder den Juristen, der seinen höchsten Maßstab nicht in der Vernunft, sondern in den Paragraphen des Gesetzbuchs sucht, gegenüberstellt — mit dem Arzte verhält es sich besser (65 f.) —, so ist dabei zu bedenken, daß er absichtlich diese Extreme wählt, um die charakteristischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Gattung desto deutlicher sich abzeichnen zu lassen (vgl. S. 63). Und wer wollte leugnen, daß auch noch für die Gegenwart manche Kantsche Schilderung paßt, sowie daß auch heute die von Kant in diesem eigentümlichen Gewande erörterte Frage, diese von ihm trotz mancher vorsichtiger Verklausulierung schließlich aufgestellte Forderung der Freiheit der Wissenschaft, insbesondere des religiösen und politischen Denkens, im modernen Staate praktisch noch keineswegs ihre definitive Lösung gefunden hat.

Der Streit der Fakultäten, der um den Einfluß auf das Volk geht, ist ein gesetzwidriger, wenn die „oberen" Fakultäten um ihres eigenen Vorteils willen der philosophischen d. h. der Vernunft entgegenarbeiten, ohne ihr selbst ein offenes Auftreten wider sie gestatten zu wollen. Gesetzmäßig wird er erst, wenn der philo-

sophischen Fakultät die volle Freiheit öffentlicher, nach den Grundsätzen der Vernunft ausgeübter Kritik verstattet wird. Ein so geführter Streit wird zwar nie aufhören, aber dem Ansehen der Regierung, als unparteiischer Zuschauerin, keinen Abbruch tun, vielmehr nur zum Vorteil und zur Eintracht „des gelehrten und des bürgerlichen gemeinen Wesens“, in unserer Sprache: der Wissenschaft und des Staates dienen, indem der letztere schließlich in der ersteren seine beste Stütze und Ratgeberin finden wird (76).

3. An dieser Stelle (S. 77) beginnt im Grunde erst die Erörterung des Spezialthemas: des Streites zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät, die, prinzipiell genommen, nur Gedankenreihen der *Religion innerhalb etc.* wiederholt bezw. weiter ausführt. So wird auch hier dem Kirchenglauben des biblischen der reine Religionsglaube des rationalen Theologen (Vernunftgelehrten, Philosophen) entgegengesetzt, werden die Grundsätze philosophisch-moralischer Schriftauslegung an den Beispielen der Trinitäts-, Auferstehungs-, Prädestinationslehre gezeigt: die Vernunft übersteigende Lehren dürfen, der praktischen Vernunft widersprechende müssen moralisch, d. i. von dem „Gott in uns“ (91) ausgelegt werden. Der Glaube an Unbegriffenes hat an sich kein Verdienst, sondern alles kommt in der Religion aufs Tun an (84), das aus des Menschen eigener Kraft entspringen muß (85) und nur im Notfalle „allenfalls“ einer übernatürlichen Ergänzung bedürftig ist (86). — Es folgt eine „allgemeine Anmerkung“ über Religionssekten, von denen besonders das Judentum, der Pietismus und die Herrnhuter eine nähere Besprechung finden. Der Staat mag solche Sekten dulden und schützen, tut aber nicht wohl daran, ihnen die Rechte einer Kirche zu verleihen.[1] Sein Interesse „in Religionsdingen“ ist allein: durch deren Lehren „nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Untertanen“ zu bekommen (106 Anm.). — Der „Friedensabschluß“ (106—115), dem ein kurzer „Anhang biblisch-

[1]) Darin ist offenbar — nach dem Briefe Kants an Stäudlin vom 4. Dezember 1794 — eine Anspielung auf das pietistische Wöllnersche Regiment enthalten.

historischer Fragen" (115f.) beigegeben ist, handelt im wesentlichen nur von dem Wert der Bibel, „jenes großen Stiftungs- und Leitungsmittels der bürgerlichen Ordnung und Ruhe" (112). Mit der Schlußfolgerung, daß die Fakultätstheologen die Pflicht haben, den Bibelglauben aufrechtzuerhalten, und nur die Philosophen das Recht zur Kritik, dürfte die Mehrzahl der ersteren heute nicht einverstanden sein. — Als zweiter oder, genau gezählt, dritter Anhang, macht den Beschluß des „ersten Abschnittes" das Schreiben des jungen religionsphilosophischen Mediziners C. A. Willmans aus Bielefeld an Kant „Von einer reinen Mystik in der Religion", das den letzteren interessierte, weil es die Grundsätze seiner Moral in dem Lebenswandel einer frommen Sekte (wir dürfen wohl annehmen in W.s westfälischer Heimat) wiedergefunden haben wollte. In des Schreibers ausführlich dargelegter Auffassung der Kantischen Lehre finden sich schon Fichtesche Anklänge: weshalb Kants Verwahrung am Schlusse der Anmerkung S. 117 nicht verwunderlich ist.

4. Wenn der zweite Abschnitt nicht die Überschrift „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen" trüge, würde kein Leser ein solches Thema erraten. Denn von der juristischen Fakultät ist in demselben mit keinem Worte die Rede. Er erörtert vielmehr einzig und allein die von Kant schon früher (z. B. in der *Religion innerhalb etc.*) öfters behandelte, demnach hier nur „erneuerte" Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei? Es ist also eine rein geschichtsphilosophische Abhandlung, die zugleich interessante Streiflichter auf die damalige politische Lage wirft. — Jene Frage meint Kant, „die Tendenz des menschlichen Geschlechts im ganzen, nicht nach den Individuen betrachtet", bejahen zu dürfen. Er fühlt sich darin bestärkt durch die Betrachtung der — französischen Revolution. Es ist ein anerkennenswertes Zeichen von Kants Freimut und Konsequenz, daß er trotz der inzwischen erfolgten „Greueltaten" (131) seine ursprüngliche Ansicht von der moralischen und „idealischen" Tendenz dieses weltgeschichtlichen Ereignisses, das sich auf das Recht des Volkes gründete und eine rein moralische Verfassung zum Zwecke hatte (132), nicht aufgegeben

hat. Für die Kenntnis von Kants politischen Anschauungen ist diese Abhandlung aus seinen letzten Lebensjahren von entscheidender Bedeutung. Als das Wichtigste bezeichnet er hier das „Regieren im Geiste des Republikanismus“; die autokratische Form nimmt er dafür — wenigstens in Preußen! — mit in den Kauf. Selbst über sozialistische Utopien spricht er sich S. 139 ziemlich sympathisch aus.[1]) Einen wirklichen Umschwung zum Besseren erwartet er übrigens nicht, wie man denken sollte, von irgendwelchen Erziehungsmaßregeln und -bestrebungen einzelner Kreise, sondern von einem gründlichen, zusammenhängenden und überlegten Plane der obersten Staatsmacht. Voraussetzung dabei ist, daß der Krieg zunächst menschlicher geführt, dann seltener wird, endlich als Angriffskrieg ganz schwindet (140 f.).

5. Auch im dritten Abschnitt ist von einem „Streit“ der philosophischen Fakultät mit der medizinischen, wie es die Überschrift will, eigentlich nicht die Rede. Sondern es sind einfach, wie Kant im März 1797 an Hufeland schrieb, an die den gleichen Grundgedanken vertretende *Makrobiotik* des Jenaer Arztes angeknüpfte Gedanken über die Macht des Gemüts über krankhafte Gefühle, unterstützt durch Selbstbeobachtungen am eigenen Körper. Recht hübsch zu lesen und von hohem Interesse für die Kenntnis seines persönlichen Wesens und seiner Lebensgewohnheiten sind diese Plaudereien des alten Kant vom Alter, vom Warmhalten und Schlafen, Essen und Trinken, Atemziehen und Schonen der Augen beim Lesen, Hypochondrie, Unzeit im Denken: philosophisch nur in dem einen Punkte und dem einen Falle, daß bei allen diesen diätetischen Maßregeln „bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt“ (141).

6. So ist es zwar dem greisen Philosophen nicht mehr gelungen, eine philosophische Schrift im strengeren Sinne des Wortes zu schaffen oder gar die drei getrennten Aufsätze, wie er am 9. Mai 1798 an Nicolovius schrieb, zu einem „Systeme“ zu vereinigen, wohl aber, eine sehr

---

[1]) Näheres s. in meiner Schrift *Kant und der Sozialismus* (Berlin, 1900) S. 10 ff.

lesenswerte Schrift zu liefern. Wenn diese, wenn *Der Streit der Fakultäten* am Schluß von Kants schriftstellerischer Lebensarbeit und so auch am Schluß dieser unserer Ausgabe von Kants kleineren philosophischen Schriften steht, so möchten wir darin nicht lediglich ein Spiel des Zufalls erblicken. Sie bildet, dünkt uns, wenn auch in Disposition und Gedankenführung sich hier und da schon die Spuren des Alters fühlbar zu machen beginnen, einen würdigen Abschluß seiner philosophischen Laufbahn, indem sie an deren Ende noch einmal das Verhältnis seiner Wissenschaft, der Philosophie, zu den Fachwissenschaften zu bestimmen unternimmt und so gleichsam die Summe seiner Lebensarbeit zieht.

Textänderungen unserer Ausgabe.

Die größeren Zahlen bedeuten die Seiten-, die kleineren die Zeilenzahlen unserer Ausgabe. Ein beigesetztes Fragezeichen (?) bedeutet, daß die Änderung nicht in den Text aufgenommen, sondern als Vorschlag des Herausgebers anzusehen ist.

Seite 8^{40} *an* statt *in* (?).
„ 9^{21} (Anm.) *erstere* statt *letztere.*
„ 31^{39} (Anm.) *im* statt *in.*
„ 44^{8} *auch* statt *es auch.*
„ 50^{11} Zusatz: *theoretischen ... sondern* (?).
„ 57^{27} *muß* statt *müsse.*
„ 57^{30} *den besten* statt *die beste.*
„ 61^{14} Zusatz: *nur* (?).
„ 61^{26} *aus* statt *als aus.*
„ 67^{34} *reinen* statt *der reinen* (?).
„ 68^{14} *jener Fakultäten* statt *Fakultät.*
„ 71^{1} *es* statt *sie.*
„ 71^{2} *alles* statt *sich alles.*
„ 71^{37} *dem* statt *den.*
„ 73^{6} *so sehr* statt *sehr.*
„ 73^{27} *Begriffe* statt *Begriff.*
„ 74^{12} *Sanktion* statt *Sanktionen.*
„ 77^{25} Zusatz: *sie ist* (?).
„ 79^{12} *den* statt *das* (?).
„ 80^{8} zu erzgänzen etwa: *nur die Vernunft bestimmen kann* (?).
„ 80^{20} *dem* statt *den* (?).
„ 81^{22-23} *sehr* statt *so.*
„ 88^{22-23} *wodurch dann das Neue* hinter die Klammer gesetzt.
„ 90^{26} Zusatz: *von.*
„ 95^{27-28} *weil einmal ... und* statt *und weil einmal.*
„ 99^{8} *die* statt *der.*
„ 99^{35} *von* statt *um von.*

Seite 99^{40} *finden* statt *finde*.
„ 101^{15} *guten* (sc. Geistes) statt *Guten*.
„ 101^{20} Zusatz: *das*.
„ 102^{26} *bösen* statt *Bösen* (vgl. 101^{15}).
„ 102^{31} *seinem* statt *ihrem*.
„ 103^{26} *Offenbarungslehre* statt *Offenbarungslehren*.
„ 104^{8} *ihre* statt *seine*.
„ 106^{38} ein Doppelpunkt statt *daß* (?).
„ 113^{37} Zusatz: *die*.
„ 120^{37} *an* statt *in* (?).
„ 131^{25} *solches* statt *solcher*.
„ 133^{3} *gespornt* statt *gespannt* (?).
„ 135^{26} *sie erwecken* statt *erweckt werden* (?).
„ 136^{14} *ihn* statt *sie* (?).
„ 140^{26} *vollendet* statt *als vollendet*.
„ 141^{32} *seine* statt *seinen*.

Inhalts-Übersicht.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen.

I.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

Veröffentlicht im Mai-Heft 1796
der Berlinischen Monatsschrift, S. 387—426.

Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung einer wissenschaftlichen Lebensweisheit verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asketen in der makarischen[a]) Wüste hieß ihr Mönchstum die Philosophie. Der Alchimist nannte sich *philosophus per ignem.* Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns mißgünstigerweise nichts aussagen wollen (*philosophus per initiationem*). Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicherweise es nicht aussagen und durch Sprache allgemein mitteilen können (*philosophus per inspirationem*). Wenn es nun eine Erkenntnis des Übersinnlichen (das in theoretischer Absicht allein ein wahres Geheimnis ist) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist: so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte; denn der diskursive Verstand muß vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Prinzipien verwenden und viele Stufen mühsam besteigen, um in der Erkenntnis Fortschritte zu tun, statt dessen eine intellektuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letzteren zu sein dünkt, wird auf den ersteren mit Verachtung herabsehen; und um-

a) Nach dem ägyptischen Einsiedler Makarius († 391 n. Chr.).

gekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen; welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nämlich nicht bloß in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer mißverstandenen Freiheit), daß die, welche *zu leben haben*, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für *Vornehme* halten. — Der *Araber* oder *Mongole* verachtet den Städter und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung als Arbeit ist. Der *Waldtunguse* meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „Daß du dein Vieh selber erziehen magst wie der *Buräte*!" Dieser gibt die Verwünschung weiter ab und sagt: „Daß du den Acker bauen magst wie der *Russe*!" Der letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „Daß du am Weberstuhl sitzen magst wie der Deutsche!" — Mit einem Wort: alle dünken sich vornehmer, nach dem Maße als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings soweit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht *arbeiten*, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß sie sich mit denen, welche — *schulmäßig* — von der Kritik ihres Erkenntnisvermögens zur dogmatischen Erkenntnis langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in eine Linie zu stellen gar nicht gemeinet sind, sondern — *geniemäßig* — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten imstande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte

Geschichte, Sprachkunde usw., selbst mit der Philosophie, sofern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genötigt ist, kann mancher wohl auf pedantische Art stolz tun; aber keinem anderen als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit der Selbsterkenntnis sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstriert, kann es einfallen, vornehm zu tun; weil er da aus eigenem Ansehen spricht und keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst!

Plato, ebensogut Mathematiker als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zur Auflösung einer Mannigfaltigkeit von Problemen oder Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems (wie etwa in der Lehre von geometrischen Örtern) aus einem Prinzip, gleich als ob die Erfordernisse zur Konstruktion gewisser Größenbegriffe absichtlich in sie gelegt seien, obgleich sie als notwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmäßigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand als Ursache denkbar.[a])

Da wir nun mit unserem Verstande, als einem Erkenntnisvermögen durch Begriffe, die Erkenntnis nicht über unseren Begriff *a priori* erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht): so mußte Plato Anschauungen *a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in unserem Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein diskursives oder Denkungsvermögen, sondern in einem solchen, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direkt dann

a) Hier folgt bei Tieftrunk und Rosenkranz noch ein Verweis auf *Kritik der Urteilskraft S. 271.*

Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine Anschauung *a priori* mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) sei uns nur indirekt als der Nachbilder (*ectypa*), gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zuteil geworden: als eine Folge davon, daß unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestoßen worden, von dessen Fesseln sich allmählich loszumachen jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse.*)

Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Prinzip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. — Wie bei Plato die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pytha-

---

*) Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens konsequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" Hätte er damals auf das raten können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: daß es allerdings Anschauungen *a priori*, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, daß daher alle Gegenstände der Sinne von uns bloß als Erscheinungen und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjektive) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten: so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich die synthetische Erkenntnis *a priori* begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verstande und dessen Urbildern aller Wesen als selbständiger Objekte gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein, daß, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zugrunde liegt, das Objekt an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urteil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der Notwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

goras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmäßigkeit und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht bloß ein diskursives Denken vorausgesetzt werden muß, die Aufmerksamkeit als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht bloß der Erweiterung unserer Größenbegriffe überhaupt, sondern auch der besonderen und gleichsam geheimnisreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen und des Gesetzes, nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) ebensowohl das Prinzip der Form derselben (und zwar, wie es scheint, *a priori* seiner Notwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenngleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender als die Musik; das belebende Prinzip im Menschen aber ist die Seele; und da Musik nach Pythagoras bloß auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Prinzip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist: so läßt sich seine Definition derselben: *Anima est numerus se ipsum movens*, vielleicht verständlich machen und einigermaßen rechtfertigen, wenn man annimmt, daß er durch dieses Vermögen sich selbst zu bewegen ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos und nur durch etwas Äußeres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophierten, indem sie alle Erkenntnis *a priori* (sie möchte nun Anschauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten und durch diese Philosophie auf ein Geheimnis zu stoßen glaubten, wo kein Geheimnis ist; nicht, weil die Ver-

nunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, daß sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels (wie man im Montucla nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: Woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden als: *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus.* Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiermit selbst, z. B.: Was macht, daß das rationale Verhältnis der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophierende glaubt hier auf ein Geheimnis zu stoßen und ebendarum etwas überschwenglich Großes zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen noch anderen mitteilen kann, die echte Philosophie (*philosophia arcani*), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet, im Gefühl und Genuß zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; — wobei aber auch Armut und Hoffart die belachenswerte Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (sowie beide vorige) als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntnis *a priori* in ihre Elemente und als Vernunftkünstler, sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, soweit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu tun hatte, bemerkte), auch aufs Übersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen, wo es nötig war, das Organ des Denkens in[a]) sich selbst,

a) an? (V.)

die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzuteilen und zu messen, welche Arbeit aber späteren Zeiten vorbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophieren (bei dem man der Philosophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Daß *vornehme* Personen philosophieren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoß wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablassen.*) Daß aber seinwollende Philosophen *vornehm tun*, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre *Zunftgenossen* erheben und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft verletzen.

Das Prinzip, durch Einfluß eines höheren *Gefühls* philosophieren zu wollen, ist unter allen am meisten für

*) Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophieren und den Philosophen zu machen. Das erstere[a]) geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotismus über die Vernunft des Volkes (ja wohl gar über seine eigene) durch Fesselung an einen blinden Glauben für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zuzeiten des Mark Aurel", imgleichen „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche echte Philosophie ausgegeben und das Gegenteil derselben „der Köhlerunglaube" genannt wird (gerade als ob die Kohlenbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Märchen sehr ungläubisch zu sein); wozu dann auch die Versicherung kommt, daß es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft soviel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat". So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht bloß diejenigen, welche nach Rousseau wollen, daß die Staatsbürger insgesamt einander gleich seien, weil ein jeder *alles* ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleichen, weil sie außer Einem insgesamt

a) Kant: „letztere"; corr. Vorländer.

den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieses Gefühl nicht bloß subjektiv in mir sei, sondern einem jeden angesonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnisstück, also nicht etwa bloß als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte: so bin ich in großem Vorteil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen (*beati possidentes*). — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft könne sich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Faktum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse.“*)

---

nichts seien, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den Plato bald den Aristoteles auf den Thron erheben, um, bei dem Bewußtsein ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhaßte Vergleichung mit anderen zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, daß er allem ferneren Philosophieren durch Obskurieren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795, letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe wert ist.

*) Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „Solange die Vernunft als Gesetzgeberin des Willens zu den Phänomenen (versteht sich hier freien Handlungen der Menschen) sagen muß: Du gefällst mir — du gefällst mir nicht, solange muß sie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen“; woraus er dann folgert: daß ihre Gesetzgebung nicht bloß einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandtnis. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens,

---

vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch sein soll. — — Dieser Irrtum, der, wenn man ihn einschleichen ließe, alle Moral vertilgen und nichts als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Prinzip haben kann (weil sie nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden ist), übrig lassen würde: dieser Irrtum, sage ich, kann nur durch folgenden Probierstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die notwendig vor dem Gesetz vorhergehen muß, damit die Tat geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit dies geschehe, das Gesetz notwendig vorhergehen muß, ist moralisch. Jene hat empirische Prinzipien (die Materie der Willkür), diese ein reines Prinzip *a priori* zum Grunde (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt). — Hiermit kann auch der Trugschluß (*fallacia causae non causae*)[a]) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgibt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospekt hat, um sie im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit) sei doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäß) zu führen. Denn da ich ihn doch[b]) vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandals eine Seelenlust zu fühlen: so ist es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretismus einiger Moralisten betrifft, die Eudämonie, wenngleich nicht ganz, doch zum Teil zum objektiven Prinzip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch subjektiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluß habe, einräumt): so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Prinzip zu sein. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grund-

---

a) Eigentlich: *Fallacia non causae ut causae*, d. h. die täuschende Annahme eines Nichtgrundes als Grundes: eine Art der Trugschlüsse in der aristotelischen Logik.

b) „doch" fehlt bei den (Tieftrunk folgenden) bisherigen Herausgebern.

bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen.*) Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. Ahnung des Übersinnlichen.

---

sätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Wert und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem anderen als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

*) Man bedient sich des mittelsten Wortes im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für wahrscheinlich halten; und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sei wahrscheinlich noch es sei unwahrscheinlich, mithin auch das Wort: Glaube, in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht stattfindet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen anderen Mitteldingen, daß man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber jemand z. B. sagt: Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß die Seele nach dem Tode lebe, so weiß er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heißt dasjenige, was, für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesamt ein partiales Wissen, einen Teil der Erkenntnis des Objekts, worüber geurteilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntnis (dergleichen die Natur der Seele als lebender Substanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist): so kann über Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurteilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnisgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntnis selbst gar nicht nähert, indem sie auf etwas Übersinnliches bezogen werden, von dem als einem solchen keine theoretische Erkenntnis möglich ist.

Ebenso ist es mit dem Glauben an ein Zeugnis eines anderen, das etwas Übersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugnis glauben soll, muß ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein über-

Daß hierin nur ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und

---

sinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin daß es ein solches Wesen sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das sich selbst widerspricht), auch nicht aus der subjektiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären zu können, darauf schließen (zufolge dem, was eben von der Beurteilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also gibt es keinen theoretischen Glauben an das Übersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Übersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch **glauben**, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man jenen gebotenen Zweck zu verstehen Aufklärung und zu bewirken Triebfedern bekomme; denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre; weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet) auf seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner **Willkür** unter dem Gesetz, von seiten des ihm einen Zweck gebietenden **Willens** aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer ganz in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: Ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transcendent sind und zu keiner eigenen Erkenntnis des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung) verheißen muß;[a]) was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld (denn er gebrauchte seine intellektuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis *a priori*, nicht vorwärts, um sie durch jene im göttlichen Verstande lesbaren Ideen zu erweitern) der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen. Dieser will, außer „den vier zur Erkenntnis gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenstandes, der Beschreibung, der Darstellung und der Wissenschaft, noch ein fünftes" (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Sein." — „Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen läßt, in dieser aber, wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein Licht anzündet, will er" (als exaltierter Philosoph) ergriffen haben, von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk; weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich sein würde, teils dadurch, daß diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgesetzt, teils" (was hier das einzige Vernünftige ist), „daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntnis großer Geheimnisse gespannt werden dürfte."

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm tut! — Es sei mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

---

a) sc. der Aufschluß, Kant: „müssen"; corr. Vorländer.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heißt es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröte zeichnen; die Sonne muß geahnet werden.“ Aber niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht sonst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl sein, daß auf unserem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte), ohne daß man wegen des beständig bezogenen Himmels jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indes würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht *ahnen* (denn das ist nicht seine Sache), aber doch vielleicht darauf *raten* können, um durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar *in* die Sonne (das Übersinnliche) hineinsehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber *sie* in dem[a]) Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend zu sehen, wie der ältere Plato tat, ist ganz tunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns sicher nur eine Theatersonne geben“, weil sie *uns* durch Gefühle (Ahnungen), d. i. bloß das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande gibt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntnis des Objektiven hinzuhalten, was aufs Überschwengliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisierende Gefühlsphilosoph unerschöpflich, z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, daß man das *Rauschen* ihres Gewandes vernehmen kann“; aber auch in Preisung der Kunst des *Afterplato*, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin *ahnen* kann.“ Wie dünne, wird hierbei nicht gesagt; vermutlich doch noch so dicht, daß man aus dem Gespenst machen kann, was man will; denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

a) Kant; „der“; corr. Vorländer.

Zu ebendemselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten“, (von denen schon oben geredet worden), „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphysische*) Sublimation so feinnervig gewordenen Vernunft, daß sie in dem Kampf mit dem Laster schwerlich werde bestehen können“, als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Prinzipien *a priori* die praktische Vernunft ihre sonst nie

*) Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Themas betrifft, lauter Metaphysik; und kann also nur die formalen Prinzipien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine Hyperphysik, d. i. nicht etwa Prinzipien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der Natur des Übersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist) unvermerkt mit unter und will diese „nicht so gar fein“ gesponnen wissen. Wie gar nichts aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sei, wenn sie (wie in der transcendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöset worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Der transcendentale Begriff von Gott als dem allerrealsten Wesen kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstrakt er auch ist; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: Soll ich mir Gott als Inbegriff *(complexus, aggregatum)* aller Realitäten oder als obersten Grund derselben denken? Tue ich das erstere, so muß ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sei. Ich werde ihm also etwa[a]) Verstand oder auch einen Willen u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber aller[b]) Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein diskursives Vorstellungsvermögen oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahieren muß), mithin nicht ohne Beschränkung des Subjekts möglich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem anderen Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. — Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen setze, durch den er Ursache aller Dinge

a) „etwa“ fehlt bei Tieftrunk (Hartenstein, Rosenkranz).
b) Tieftrunk (Hartenstein, Rosenkranz): „der“.

geahnte Stärke recht fühlt und vielmehr durchs untergeschobene Empirische (welches ebendarum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist) entmannet und gelähmt wird.

Endlich setzt die allerneueste deutsche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philosophieren (nicht etwa wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen), auf eine Probe aus, bei der sie notwendig verlieren muß. Ihre Ausforderung lautet:

---

außer ihm ist, so muß ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit *(acquiescentia)* durchaus nicht vom Dasein der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung *(negatio)*. Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subjekt nicht seine Zufriedenheit auf das Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äußeren Gegenstandes abhinge. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens als einer ihm inhärierenden Realität, sowie der vorige, entweder ein leerer oder (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begrift, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nötig haben (z. B. alles Zweckmäßigen in derselben); er ist das Wesen, von welchem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur *(per emanationem)*, sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objektiv) sei, ganz unerforschlich und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntnis gesetzt sein, und doch (subjektiv) diesen Begriffen Realität in praktischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von

„Das sicherste Kennzeichen der Echtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, daß sie uns gewisser, sondern daß sie uns besser mache.“ — Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnisgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probierkapelle untersuchenden Münzwardein attestiert werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein *öffentlich geltendes* Zeugnis ablegen?[a])

Gott hervor, welchen uns *selbst zu machen* die praktische reine Vernunft nötigt.

Wenn daher einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen *Gott zu machen* denkt“: so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) *vornehm* ist. Denn es ist für sich selbst klar, daß ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht sein müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnisgrund empirisch uud zur Gültigkeit für jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff als das Urbild halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbstgemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders als durch sinnliche Erfahrung (weil der Gegenstand übersinnlich ist) zu erkennen; welches sich widerspricht. Die *Theophanie* macht also aus der Idee des Plato ein *Idol*, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die *Theologie*, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht, ein *Ideal* aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten, von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

a) Probierkapelle = kleiner Napf zur chemischen Zerlegung und Bestimmung des Silbergehalts in Legierungen; Münzwardein = der Beamte, der über den richtigen Gehalt der Münze an Edelmetall zu wachen hat; Schrot = das Bruttogewicht der Münzmasse; Fein = das Nettogewicht an Edelmetall; Mark ist die Münzgewichtseinheit.

Und ein solches müßte es doch sein, wenn dadurch bewiesen werden soll, daß jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und tatlos sei. Den Probierstein hierzu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muß allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiermit zufällig ist) wird allein durch die Stimme der Vernunft *(dictamen rationis)*, die zu jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntnis fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist; weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte. Man muß also *a priori* einsehen können, welches Prinzip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck acht gibt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt, daß, wenn auch die letzteren insgesamt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sei. Alles dieses kann und muß dem Menschen, wenngleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Autorität seiner ihm gebietenden Vernunft als auch ihrer Gebote selbst gewiß sei; und ist sofern Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vorteil zum Ersatz verspricht und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja, das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt

(denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimnis selbst ausmacht), die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere, oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige noch eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimnis, welches nur nach langsamer Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unserer Vernunft) gegeben und erweitert sogar die Vernunfterkenntnis, aber nur in praktischer Rücksicht bis zum Übersinnlichen; nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntnis begründete (das mystische), sondern durch eine deutliche Erkenntnis, welche auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm sein; denn nur das dogmatische oder historische Wissen blähet auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des ersteren nötigt unvermeidlich zur Mäßigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmaßung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Klassikern, die nur zur Kultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit

nicht überflüssig zu sein, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision (wenn man einen solchen einräumt) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist), welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntnis (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufaktur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der Tat alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu tun (*pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo,* Lukrez).[a]) — Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei,* hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anderes als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik als reine Philosophie ihre Erkenntnis zuoberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntnis) subsumiert werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit aller synthetischen Erkenntnis *a priori*, welche wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Übergang aber zum Übersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt, und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht tun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Taug-

a) Sie wird unter die Füße geworfen und zertreten; uns dagegen hebt die Siegesfreude in den Himmel.

lichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Prinzip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine *plan-* oder gar *fabrikenmäßig* (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkürliche *Formgebung*, sondern eine vor aller das gegebene Objekt handhabenden *Manufaktur*, ja ohne einen Gedanken daran vorhergehende fleißige und sorgsame Arbeit des Subjekts, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Übersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt und ihr den Namen der Philosophie nur ehrenhalber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun all dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde ein und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die Menschen[a]) weise und rechtschaffen zu machen? — Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverstand, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zu schließen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß spekulativ ist und, was uns zu tun obliegt (objektiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zum Grunde legen; nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein *philosophisch*, dasjenige

a) Tieftrunk-Hartenstein-Rosenkranz: „die, weise".

aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine anderen Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine *ästhetische* Vorstellungsart ebendesselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hintennach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu geraten, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also *ahnen* zu können, würde ein Ausdruck sein, der nichts mehr bedeutete als: durch sein moralisches *Gefühl* zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Prinzipien, wovon jenes abhängt, sich hat *deutlich* machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines *Orakels*,*) welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde.

---

*) Diese Geheimniskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, daß sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei, daß, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unseren altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl gesagt oder getan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Altertums auf dir hättest, und wenn man, ohne dich gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde dich in dem *prosaischen* Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füßen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluß ist zum Unglück nicht *folgerecht*; er beweist zu viel. Denn Aristoteles, ein äußerst prosaischer Philosoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Altertums auf sich und nach jenem Grundsatze den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie pro-

Übrigens, „wenn“, ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer anderen Gelegenheit sagte, „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will, so kann es ihm niemand wehren.“

---

saisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren, möchte wohl so[a]) aufgenommen werden als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

---

a) Tieftrunk (Hartenstein, Rosenkranz): „so wohl“.

B e i l a g e.

Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits.[a]

(Oktoberheft 1796 der Berlinischen Monatsschrift, S. 368—370.)

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796, S. 395, 396) hatte ich unter anderen Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche, über mathematische Gegenstände zu philosophieren, verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „Was macht, daß das rationale Verhältnis der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann?" — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Herr Doktor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn und beweist (Berl. Monatsschr. August, No. 6): daß mehrere Zahlen als die genannten im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu sein, als daß wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist) begriffen finden. Es ist aber bloßer Mißverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegeneinander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Teile

---

a) Das Folgende enthält nur eine kurze Erwiderung Kants auf eine Bemängelung, die der Mathematiker Reimarus gegen eine Stelle des soeben abgedruckten Kantschen Aufsatzes (bei uns S. 8) gerichtet hatte. Da sie somit als Ergänzung zu der letzteren gehört, geben wir sie nicht, wie die bisherigen Ausgaben, als besondere Abhandlung, sondern nur als „Beilage"; was sich auch ihrer geringen Ausdehnung wegen besser empfiehlt.

haben recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse:[a])

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „In der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) gibt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse als das der Zahlen 3, 4, 5."

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „In der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch kontinuierliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen gibt es unter den einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältnis jener Seiten als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen) Gegnern hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu sein.

Also kommt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieses Mißverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen (ohne an eine Reihe derselben zu denken) allgemein aus. Allein hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophieren will; und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und ästhetisch Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte; dergleichen eine auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenngleich die Mathematik hierin nichts zu bewundern antrifft.

Daß also Herr Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, soviel ich weiß, noch niemand bezweifelt hat, unnötigerweise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

---

a) Der Doppelpunkt ist von mir hinzugesetzt. (K. V.)

II.

Verkündigung

des nahen

Abschlusses eines Traktats

zum

ewigen Frieden

in der Philosophie.

Veröffentlicht im Dezember-Heft 1796 der Berlinischen Monatsschrift S. 485—504, dem letzten dieser Zeitschrift (es erschien, wie die Verleger Haude und Spener mitteilen, erst im Juli 1797).

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache:*) „Die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Kultur, nämlich der bloß tierische Instinkt. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur daß man jetzt statt des Worts Seele das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht tut; weil von einer Wirkung gar wohl auf die Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann), das Leben aber in die Einwirkung reizender Kräfte (den Lebensreiz) und das Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (das Lebensvermögen) setzt und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionierlicher Reiz weder eine übermäßige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulnis zur Folge hat, sodaß nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulnis aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulnis erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner Mensch-

*) Cicero de nat. deor. lib. 2, sect. 160.

heit, also in ihrer Allgemeinheit, sowie sie im Tier tätig ist, nur um Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Tätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Tieren auszeichnenden Eigenschaft des *Selbstbewußtseins*, welcher wegen er ein *vernünftiges* Tier ist, (dem auch wegen der Einheit des Bewußtseins nur *eine* Seele beigelegt werden kann), so wird der *Hang*, sich dieses Vermögens zum *Vernünfteln* zu bedienen, nachgerade methodisch und zwar bloß durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu *philosophieren*, darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an anderen zu reiben, d. i. zu *disputieren* und, weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu *zanken*, zuletzt in Masse gegeneinander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen *Krieg zu führen*: — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr *Drang* wird als eine von den wohltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die *Gesundheit* (*status salubritatis*) *der Vernunft* als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der bloßen *Diät* der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben), noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heißt und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muß (therapeutisch) als *Arzeneimittel* (*materia medica*) wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien

und Ärzte (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam sein muß, daß zunftgerechte Ärzte und nicht bloße Liebhaber sich anmaßen anzuraten, welche Philosophie man studieren solle, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie als Arzeneimittels gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (Cicero, Tusc. quaest. lib. 2., sect. 61), indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füße herabdemonstrierte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamierte, daß der Schmerz nichts Böses sei.*)

*) Im Lateinischen läßt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das Übel *(malum)* und das Böse *(pravum)* leichter als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseins und der Übel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der Natur und ist bloß leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Mensch leidet; dieses, was er freiwillig tut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links *(fato vel dextro vel sinistro)* ein bloßer Unterschied im äußeren Verhältnis des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber und dem Verhältnis des Gesetzes zu seinen Neigungen ist es ein Unterschied im Innern desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen *(rectum obliquo)*, im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten *(rectum pravo s. varo, obtorto)* entgegengesetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereignis auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Daß aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (im[a]) Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab: scheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

a) Kant: „in“.

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der *Dogmatismus* (z. B. der Wolfschen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohltätige der Philosophie ist. — Der *Skeptizismus*, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluß ausüben kann; weil er alles ungebraucht zur Seite legt. — Der *Moderatismus*, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjektiven *Wahrscheinlichkeit* den Stein der Weisen zu finden meint und durch Anhäufung vieler isolierten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzeneimittel (der *Doxologie*) ist es wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: daß sie wegen des gar zu *vielen Guten*, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, *zu nichts gut sind*.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den *Versuchen*, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatismus) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der *Vermögen* der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sei) Eroberung zu machen anfängt und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun gibt es doch etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Prinzip a priori) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der *Freiheit*, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen,

d. i. schlechthin gebietenden Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die bloß spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen als Erkenntnisgründen unseres Endzwecks unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Rücksicht postulieren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunfttätigkeit unaufhörlich begleitender Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegenteils einerseits und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andrerseits; — zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege zu erhalten und so auch die Absicht der Natur, zu kontinuierlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß man den Ausspruch eines nicht bloß in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen vorzüglichen, mit einem tatenreichen, immer noch blühenden Alter gekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinten Lorbeeren gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht;*) indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Ver-

*) Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht. Kästner.

fassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Übergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten und so den Frieden sichern kann und soll.

B.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein *Geist* (*mens*, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanismus der *Natur* und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes *Leben* führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffe des *Sinnlichen*, welche insgesamt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) *Wissenschaft*, d. i. theoretische Erkenntnis voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des *Übersinnlichen* aus, nämlich der *Freiheit*, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kundmacht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloßes Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen *an sich selbst Pflicht ist*.

Was ist Philosophie als Lehre, die unter allen Wissenschaften das größte Bedürfnis der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: *Weisheitsforschung*. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum *Endzweck* (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muß, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heißt: so wird Weisheit für den Menschen nichts anderes als das innere Prinzip des *Willens* der Befolgung moralischer Gesetze sein, welcherlei Art auch der *Gegenstand*

desselben sein mag; der aber jederzeit übersinnlich sein wird, weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht-physisches Verhältnis ist) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntnis.

Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1) Gott als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unsterblichkeit als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Wehe in Verhältnis auf seinen moralischen Wert zuteil werden soll. — Man sieht, daß sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten*) der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er, das oberste Prinzip der Weisheit, folglich

*) Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muß ich auch berechtigt sein anzunehmen: daß die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind und wir (in theoretischer Rücksicht) keine Erkenntnis derselben zu erlangen vermögend sind.

auch den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit) voraussetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches diese[a]) proportionierte Austeilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also bloßer Mißverstand oder Verwechslung moralisch-praktischer Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Übersinnlichen Erkenntnis verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

---

a) Tieftrunk (Rosenkranz, Hartenstein): „die".

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von großem Schriftstellertalent und einer (wie man zu glauben Ursache hat) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmäßigen, unter Autorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht untätigen Muße zu erholen, unerwarteterweise auf den Kampfplatz der Metaphysik: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr gibt als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleiße durchgegangen war, notwendig mißverstehen mußte, empörte ihn; und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studieren wollte“, ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesem ja davon abzuraten.

Es ist ihm nur darum zu tun, die Kritik der reinen Vernunft womöglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rat ist wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rate Gehör gibt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters, „seinen Geschmack (wie dieser sagt) durch die Schriftsteller des Altertums (in der Überredungskunst durch subjektive Gründe des Beifalls, statt Überzeugungsmethode durch objektive) fest zu machen.“ Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein (*verisimilitudo*) für Wahrscheinlichkeit *(probabilitas)* und diese in Urteilen, die schlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewißheit aufheften

lassen. „Die rauhe *barbarische* Sprache der kritischen Philosophie“ wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein *schöngeisterischer* Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muß. — Er bejammert es, daß, „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Übersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst die Flügel abgeschnitten werden sollen“ (wenn es die Philosophie angeht!).

Die Philosophie in demjenigen Teile, der die *Wissenslehre* enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar größtenteils auf Beschränkung der Anmaßungen in der theoretischen Erkenntnis gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen ebensowohl genötigt, zu einer *Metaphysik* (der Sitten), als einem Inbegriff bloß *formaler* Prinzipien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, daß er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller *Befugnis* dienen kann: *Handle nach einer Maxime, nach*[a]) *der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden*, völlig mißversteht, und ihm eine Bedeutung gibt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweist, und abenteuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar, daß hier nicht von einem Prinzip des Gebrauchs der *Mittel* zu einem gewissen *Zweck* (denn alsdann wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Prinzip) die Rede sei; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines *anderen*, sondern wenn sie *sich selbst* widerspricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe a priori, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigentum in meine Maxime aufgenommen werde?“ nach dem Satz des

---

a) Hartenstein: „von“.

Widerspruchs beurteilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei. — Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Schikane konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indes der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie

nicht Abbruch tun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist, daß, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Kapitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluß nahe angekündigt werden.

Wenn auch Philosophie bloß als *Weisheitslehre* (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des *Wissens* nicht übergangen werden: sofern diese (theoretische) Erkenntnis die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung sein: ob man frei und offen *gestehen solle*, was und woher man das in der Tat von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben den Endzweck der Vernunft beförderlich ist) nur voraussetze?

Es kann sein, daß nicht alles *wahr* ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in allem, was er sagt, muß er *wahrhaft sein* (er soll nicht *täuschen*): es mag nun sein, daß sein Bekenntnis bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres sei. — Die Übertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die *Lüge*; weshalb es äußere, aber auch eine innere Lüge geben kann: sodaß beide zusammen vereinigt oder auch einander widersprechend sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äußerlich sein, ist zwiefacher Art: 1) Wenn man das für *wahr* ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2) wenn man etwas für *gewiß* ausgibt, wovon man sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein.

Die *Lüge* („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist") ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der *Ton der Wahrhaftigkeit* (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht"), vornehmlich in dem, was das Übersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: *du sollst* (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) *nicht lügen*, zum Grundsatz in die Philosophie, als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

III.

Der

Streit der Fakultäten

in drey Abschnitten

von

Immanuel Kant.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1798.

Dem Herrn

CARL FRIEDRICH STÄUDLIN

Doktor und Professor in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfasser.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende und, eben durch diese Freiheit im Denken, desto bereitwilligeren Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verstattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfasser sich nimmt, von dem, was bei diesem Wechsel der Dinge ihn selbst angeht, eine kurze Geschichtserzählung voranzuschicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menschenliebender und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Äußerungen seiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweise auch keine anderen als auf seine innere Überzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat, — im Jahr 1788 ein *Religionsedikt*, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Zensuredikt ergehen lassen. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß gewisse Vorzeichen, die der Explosion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Notwendigkeit einer Reform in jenem Fache anrätig machen mußten; welches auf dem stillen Wege des akademischen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war; denn diese hatten als junge Geistliche ihren Kanzelvortrag auf solchen Ton gestimmt, daß, wer Scherz versteht, sich durch *solche* Lehrer eben nicht wird bekehren lassen.

Indessen daß nun das Religionsedikt auf einheimische sowohl als auswärtige Schriftsteller lebhaften Einfluß

hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft" heraus,*) und da ich, um keiner Schleichwege beschuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorsetze, so erging an mich im Jahre 1794 folgendes Königl. Reskript; von welchem es merkwürdig ist, daß es, da ich nur meinem vertrautesten Freunde die Existenz desselben bekannt machte, auch[a]) nicht eher als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen etc. etc.

Unseren gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannten, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zuschulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere

*) Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete, als sollte sie die Religion *aus* bloßer Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zuviel Anmaßung gewesen; weil es doch sein konnte, daß die Lehren derselben von übernatürlich inspirierten Männern herrührten; sondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, *auch durch bloße Vernunft* erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte.

a) Kant: „es auch"; corr. Vorländer.

landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen.

Berlin, den 1. Oktober 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten *Special*befehl.

Wöllner.

ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant

zu

Königsberg

in Preußen.

praesentat. d. 12. Okt. 1794.

Worauf meinerseits folgende alleruntertänigste Antwort abgestattet wurde:[a])

Allergnädigster etc. etc.

Ew. Königl. Majestät allerhöchster, den 1. Oktober *c.* an mich ergangener und den 12. *ejusd.* mir gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich

---

[a]) Der erste Entwurf dieser Antwort, den Schubert nach Kants Handschrift unter den Fragmenten aus seinem Nachlasse (Kants Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert Bd. XI, Abt. 1. S. 272) zuerst veröffentlicht hat, lautete so:

„Ew. Königl. Majestät allerhöchster, mir den 12. Okt. c. gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: erstlich wegen des Mißbrauchs meiner Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums, namentlich in meinem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen, und der hierdurch auf mich fallenden Schuld der Übertretung meiner Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen die allerhöchsten, mir sehr wohl bekannten landesväterlichen Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen; zweitens, nichts dergleichen künftighin mir zuschulden kommen zu lassen. In Ansehung beider Stücke hoffe ich hiermit in tiefster Untertänigkeit Ew. Königl. Majestät von meinem bewiesenen und fernerhin zu beweisenden devoten Gehorsam hinreichende Überzeugungsgründe zu Füßen zu legen.

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage eines Mißbrauchs meiner Philosophie durch Abwürdigung des

„wegen des Mißbrauchs meiner Philosophie in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums,

---

Christentums betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

1. Daß ich mir als Lehrer der Jugend, mithin in akademischen Vorlesungen dergleichen nie habe zuschulden kommen lassen, welches außer dem Zeugnisse meiner Zuhörer, worauf ich mich berufe, auch die Beschaffenheit derselben als reiner, bloß philosophischer Unterweisung nach A. G. Baumgartens Handbüchern, in denen der Titel vom Christentum gar nicht vorkommt noch vorkommen kann, hinreichend beweist. Daß ich in der vorliegenden Wissenschaft die Grenzen einer philosophischen Religionsuntersuchung überschritten habe, ist ein Vorwurf, der mir am wenigsten wird gemacht werden können.

2. Daß ich auch nicht als Schriftsteller, z. B. im Buche „die Religion innerhalb der Grenzen usw.", gegen die allerhöchsten mir bekannten landesväterlichen Absichten mich vergangen habe; denn da diese auf die Landesreligion gerichtet sind, so müßte ich in dieser meiner Schrift als Volkslehrer haben auftreten wollen, wozu dieses Buch nebst den anderen kleinen Abhandlungen gar nicht geeignet ist. Sie sind nur als Verhandlungen zwischen Fakultätsgelehrten des theologischen und philosophischen Fachs geschrieben, um zu bestimmen, auf welche Art Religion überhaupt mit aller Lauterkeit und Kraft an die Herzen der Menschen zu bringen sei: eine Lehre, wovon das Volk keine Notiz nimmt und welche allererst die Sanktion der Regierung bedarf, um Schul- und Kirchenlehrer danach zu instruieren, zu welchen Vorschlägen aber Gelehrten Freiheit zu erlauben, der Weisheit und Autorität der Landesherrschaft um so weniger zuwider ist, da dieser ihr eigener Religionsglaube von ihr nicht ausgedacht ist, sondern sie ihn selbst nur auf jenem Wege hat bekommen können, und also vielmehr die Prüfung und Berichtigung desselben von der Fakultät mit Recht fordern kann, ohne ihnen einen solchen eben vorzuschreiben.

3. Daß ich in dem genannten Buche mir keine Herabwürdigung des Christentums habe können zuschulden kommen lassen, weil darin gar keine Würdigung irgend einer vorhandenen Offenbarungs-, sondern bloß der Vernunftreligion beabsichtigt worden, deren Priorität als oberste Bedingung aller wahren Religion, ihre Vollständigkeit und praktische Absicht (nämlich das, was uns zu tun obliegt), obgleich auch ihre Unvollständigkeit in theoretischer Hinsicht (woher das Böse entspringe, wie aus diesem der Übergang zum Guten oder wie die Gewißheit, daß wir darin sind, möglich sei u. dgl.), mithin das Bedürfnis einer Offenbarungslehre nicht verhehlt wird, und die Vernunft-

namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hierdurch auf mich

---

religion auf diese überhaupt, unbestimmt welche es sei (wo das Christentum nur zum Beispiel, als bloße Idee einer denkbaren Offenbarung angeführt wird), bezogen wird, weil, sage ich, diesen Wert der Vernunftreligion deutlich zu machen Pflicht war. Es hätte meinem Ankläger obgelegen, einen Fall anzuführen, wo ich mich durch Abwürdigung des Christentums vergangen habe, entweder die Annahme desselben als Offenbarung zu bestreiten oder diese auch als unnötig zu erklären; denn daß diese Offenbarungslehre in Ansehung des praktischen Gebrauchs (als welcher das Wesentliche aller Religion ausmacht) nach den Grundsätzen des reinen Vernunftglaubens müsse ausgelegt und öffentlich ans Herz gelegt werden, nehme ich für keine Abwürdigung, sondern vielmehr für Anerkennung ihres moralisch fruchtbaren Gehalts an, der durch die vermeinte innere vorzügliche Wichtigkeit bloß theoretischer Glaubenssätze verunstaltet werden würde.

4. Daß ich vielmehr eine wahre Hochachtung für das Christentum bewiesen habe durch die Erklärung, die Bibel als das beste vorhandene, zu Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig moralischen Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung anzupreisen, und daher in dieser sich selbst auf bloß theoretische Glaubenslehren keine Angriffe und Einwürfe zu erlauben (obgleich die letzteren von den Fakultäten erlaubt sein müssen), sondern auf ihren heiligen praktischen Inhalt zu dringen, der bei allem Wechsel der theoretischen Glaubensmeinungen, welcher in Ansehung der bloßen Offenbarungslehren wegen ihrer Zufälligkeit nicht ausbleiben wird, das Innere und Wesentliche der Religion immer erhalten und das manche Zeit hindurch, wie in den dunklen Jahrhunderten des Pfaffentums, entartete Christentum in seiner Reinigkeit immer wiederherstellen kann.

5. Daß endlich, sowie ich allerwärts auf Gewissenhaftigkeit der Bekenner eines Offenbarungsglaubens, nämlich nicht mehr davon vorzugeben, als sie wirklich wissen, oder anderen dasjenige zu glauben aufzudringen, was sie doch selbst nicht mit völliger Gewißheit zu erkennen sich bewußt sind, gedrungen habe, ich auch an mir selbst das Gewissen, gleichsam als den göttlichen Richter in mir, bei Abfassung meiner die Religion betreffenden Schriften nie aus dem Auge verloren habe, vielmehr jeden, ich will nicht sagen seelenverderblichen Irrtum, sondern auch nur mir etwa anstößigen Ausdruck durch freiwilligen Widerruf nicht würde gesäumt haben zu tilgen, vornehmlich in meinem 71. Lebensjahre, wo der Gedanke sich von selbst aufdringt, daß es wohl sein könne, ich müsse dereinst einem

fallenden Schuld der Übertretung meiner Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen die höchsten, mir sehr wohl bekannten landesväterlichen Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen.“ Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zuschulden kommen zu lassen.“ — In Ansehung beider Stücke ermangele nicht den Beweis meines alleruntertänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen niemals Beurteilung der Heiligen Schrift und des Christentums eingemischt habe noch habe einmischen können, würden schon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen; weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christentum enthalten ist und als bloßer Philosophie auch nicht enthalten sein kann; der Fehler aber, über die Grenzen einer vorhandenen[a]) Wissenschaft auszuschweifen, oder sie ineinander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigsten wird vorgeworfen werden können. ¦

---

herzenskundigen Weltrichter davon Rechenschaft ablegen; daher ich diese meine Verantwortung jetzt vor der höchsten Landesherrschaft mit voller Gewissenhaftigkeit als mein unveränderliches freimütiges Bekenntnis beizubringen kein Bedenken trage.

6. Was den zweiten Punkt betrifft, mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftighin zuschulden kommen zu lassen, so finde ich, um als Ew. Majestät treuer Untertan darüber in keinen Verdacht zu geraten, das Sicherste, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge in Sachen der Religion, es sei der natürlichen oder der geoffenbarten, in Vorlesungen sowohl als in Schriften, völlig enthalte und mich hiermit dazu verbinde.

Ich ersterbe in devotestem Gehorsam

Ew. Königl. Majestät

alleruntertänigster Knecht.

---

a) Kant: „vorhabenden“; corr. Hartenstein.

Daß ich auch nicht etwa als *Volkslehrer* in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen usw.“ mich gegen die allerhöchsten, mir bekannten *landesväterlichen* Absichten vergangen, d. i. der öffentlichen *Landesreligion* Abbruch getan habe; welches schon daraus erhellt, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publikum ein unverständliches, verschlossenes Buch und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Ansehung deren aber die Fakultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urteilen, und nur die eingesetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Resultat jener Verhandlungen, was die Landesherrschaft zum öffentlichen Vortrage für diese sanktioniert, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere sich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht *selbst* ausgedacht, sondern ihn nur auf demselben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu sich qualifizierende Fakultäten (die theologische und philosophische) hat überkommen können, mithin die Landesherrschaft diese nicht allein zuzulassen, sondern auch von ihnen zu fordern berechtigt ist, alles, was sie in einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntnis der Regierung gelangen zu lassen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine *Würdigung* des Christentums enthält, mir auch keine *Abwürdigung* desselben habe zuschulden kommen lassen: denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion kann allein zu diesem Mißverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. *Michaelis*,[a]) der in seiner philosophischen Moral ebenso verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein

---

a) Johann David *Michaëlis* (1717—1791), seit 1745 Professor der Theologie in Göttingen, Begründer der alttestamentlichen Bibelkritik. Seine *Moral* wurde 1792 durch seinen Kollegen Stäudlin, denselben, dem Kants Schrift gewidmet ist, herausgegeben.

noch etwas Philosophisches aus der Bibel herauszubringen gemeint sei, sondern nur seinen Vernunftsätzen durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit anderer (vielleicht Dichter und Redner) Urteile Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hierbei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre (welches, wenn es objektiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christentums gehalten werden müßte), so ist dieses wohl nichts als der Ausdruck der Würdigung ihrer selbst; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem,[a]) was sie als zu tun vorschreibt, sofern aus ihr allein *Allgemeinheit*, *Einheit* und *Notwendigkeit* der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moralisch-Praktischen (dem, was wir tun *sollen*) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben (denn hierbei gilt kein *Sollen*), d. i. die Offenbarung als an sich zufällige Glaubenslehre für außerwesentlich, darum aber doch nicht für unnötig und überflüssig angesehen wird; weil sie den *theoretischen* Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u. dgl., zu ergänzen dienlich und, als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses,[b]) dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behilflich ist.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christentum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche bewiesen habe, daß die Bibel als das beste vorhandene zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretischen, Geheimnis enthaltenden Lehren derselben, in Schulen oder auf Kanzeln oder in Volksschriften (denn in Fakultäten muß es er-

---

a) Zu erwarten wäre: nicht nach ihrem *theoretischen* Vermögen, *sondern* nach dem etc.“ [K. V.]

b) Hartenstein: „Bedürfnisses“ (nach Tieftrunk).

laubt sein), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen, von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeugung für das Christentum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben; weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christentum immer wieder hergestellt worden ist und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Daß ich endlich, sowie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiß sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite stehend vorgestellt habe, um mich von jedem nicht allein seelenverderblichen Irrtum, sondern selbst jeder Anstoß erregenden Unbehutsamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem einundsiebzigsten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, daß ich für alles dieses in kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung als mit völliger Gewissenhaftigkeit abgefaßt freimütig einreichen kann.

Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftighin zuschulden kommen zu lassen, so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiermit als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan*) feierlichst

*) Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urteils in diesem Religionsprozeß auf immer, sondern nur, solange Se.[a]) Maj. am Leben wäre, entsagte.[b])

a) Kant: „Sr.“ (wohl Druckfehler!).

b) Auf diese Anmerkung bezieht sich folgende Aufzeichnung, welche zuerst Schubert (s. Raumers historisches Taschenbuch für 1838, S. 625), dann korrekter Reicke (*Briefwechsel* III 406f.)

zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich usw.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

Die Prüfung der Kandidaten zu geistlichen Ämtern ward nun einer Glaubenskommission anvertraut, der ein *Schema Examinationis* nach pietistischem Zuschnitte zum Grunde lag, welche gewissenhafte Kandidaten der Theologie zu Scharen von geistlichen Ämtern verscheuchte und die Juristenfakultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälligerweise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Kommission zu geben, so ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung notwendig vorhergehenden Zerknirschung, noch ein tiefer reuiger Gram (*moeror animi*) erfordert und von diesem nun gefragt: ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne? *Quod negandum ac pernegandum,* war die Antwort; der reuevolle Sünder muß sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen, daß den, welcher um Reue (über seine Übertretung) noch bitten muß, seine Tat wirklich nicht reut; welches ebenso wider-

---

aus Kants Nachlaß mitgeteilt hat: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig und kann niemanden zugemutet werden, aber Schweigen in einem Falle wie der gegenwärtige ist Untertanspflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich in jener Schrift (sc. der Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, als dessen Eigentum es ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu tun. — Auch ist in meiner Verteidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majestät treuester Untertan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich noch in Vorlesungen mündlich, öffentlich sprechen wolle, mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann Untertan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte."

sprechend aussieht, als wenn es vom *Gebet* heißt: es müsse, wenn es erhörlich sein soll, im Glauben geschehen. Denn, wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehro gesteuert. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchst wichtiges Staatsbedürfnis ist, sondern besonders zum Vorteil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulkollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Ereignis zugetragen, daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann[a]) getroffen hat, welcher nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Kultur im Felde der Wissenschaften wider alle neuen Eingriffe der Obskuranten sichern wird.

Unter dem allgemeinen Titel „der Streit der Fakultäten", erscheinen hier drei in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, daß sie, als der Streit der *unteren* mit den drei *oberen*, (um der Zerstreuung vorzubeugen) schicklich in einem Bande sich zusammenfinden können.

a) Gemeint ist wahrscheinlich der Geh. Staatsminister *von Massow* († 1816), der 1798 mit dem Justizministerium das geistliche und Schuldepartement, sowie das Oberkuratorium der Universitäten erhielt.

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen.

Einleitung.

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam *fabrikenmäßig*, durch Verteilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, soviel es Fächer der Wissenschaften gibt, soviel öffentliche Lehrer, *Professoren*, als Depositäre derselben angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, *Universität* (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urteilen); die daher vermittelst ihrer *Fakultäten**) (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrten teilen, verschiedener Gesellschaften) teils die aus niederen Schulen zu ihr aufstrebenden Lehrlinge aufzunehmen, teils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, *Doktoren* genannt, nach vorhergehender Prüfung aus eigener Macht mit einem von jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu erteilen), d. i. sie zu *kreieren* berechtigt wäre.

---

*) Deren jede ihren *Dekan* als Regenten der Fakultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Tierkreises (von 30°) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt, ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldlager (*ab astris ad castra,*

Außer diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie bloß einen Teil des großen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Korporationen (Akademien, auch Sozietäten der Wissenschaften genannt) als soviel Werkstätten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben und jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel sich mit Erweiterung oder Verbreiterung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studierte) zu unterscheiden, die als Instrumente der Regierung von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergessen haben, wenn sie[c]) nur soviel, als zur Führung eines bürgerlichen Amts, das seinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntnis der Statuten ihres Amts (was also die Praxis angeht) übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) aufs Publikum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Klasse von

---

vid. Salmasium[a]) *De annis climacteriis pag. 561)* und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden; ohne doch hierbei eben auf die Zahl 10 (der Professoren) zu sehen.[b]) Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.

---

a) Claudius Salmasius, eigentlich Claude de Saumaise (1588—1655), französischer Polyhistor und Jurist, bekannt als Verfasser einer Verteidigungsschrift zu Gunsten Karls I. von England, die ihn zum Aufgeben seiner Professur in Leyden veranlaßte.

b) Die hier von Kant gegebene Ableitung des Wortes „Dekan“ aus der Astrologie ist nicht sehr wahrscheinlich. Einfacher ist die Ableitung von Decanus = Führer von 10 Soldaten im römischen Heere, oder = Aufseher von 10 Mönchen.

c) Kant: „ihnen“, corr. Tieftrunk.

Literaten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Zensur der Fakultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Teil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Fakultäten zukommt, wegsetzen.

Einteilung der Fakultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden sie in zwei Klassen, die der drei oberen Fakultäten und die einer unteren eingeteilt. Man sieht wohl, daß bei dieser Einteilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den oberen werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessiert; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessiert das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluß aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Fakultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanktionieren; die der unteren überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanktioniert, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst; sondern will nur, daß gewisse Lehren von den respektiven Fakultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle), weil sie sich bei Antretung ihres Amts*) durch

---

*) Man muß es gestehen, daß der Grundsatz des großbritannischen Parlaments: die Rede ihres Königs vom Thron sei

einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befaßte, mithin selbst in höchster Person den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig,*) keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen

---

als ein Werk seines Ministers anzusehen (da es der Würde eines Monarchen zuwider sein würde, sich Irrtum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urteilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt sein muß), daß, sage ich, dieser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sei. Ebenso muß auch die Auswahl gewisser Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschließlich sanktioniert, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Produkt des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden muß.[a])

*) Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei; gleich als ob er darunter den besten[b]) zu wählen verstände. Nachdem einer dies, der andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: Schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber „laßt uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Fakultät zu geben hätte[c]), wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

---

a) Kant: „müsse"; corr. Vorländer.

b) Kant: „die beste"; corr. Vorländer.

c) „zu geben hätte" fehlt bei Kant, Hartenstein, Kirchmann, ist hinzugefügt von Rosenkranz; Kehrbach: „geben könnte".

Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle, etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*) annimmt. — Daß aber eine solche Fakultät, unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines anderen ist, sich doch vornehmer dünkt als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemand zu befehlen hat.

I.

Vom Verhältnisse der Fakultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten.

Man kann annehmen, daß alle künstlichen Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung ist) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit) praktisch beweisen soll, nicht durch bloß zufällige Aufsammlung und willkürliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenngleich nur dunkel liegenden Prinzip und darauf gegründeten Plan versucht worden sind, der eine gewisse Art der Einteilung notwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, daß die Organisation einer Universität in Ansehung ihrer Klassen und Fakultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eigenes gefühltes Bedürfnis (vermittelst gewisser Lehren aufs Volk zu wirken) *a priori* auf ein Prinzip der Einteilung, was sonst empirischen Ursprungs zu sein scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sei, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objektiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben), benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich

das Leibeswohl (lange leben und gesund sein). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken und die verschlossensten Willensmeinungen der Untertanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, so sich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volkes sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Fakultäten stattfinden, nämlich zuerst die theologische, darauf die der Juristen und zuletzt die medizinische Fakultät. Nach dem Naturinstinkt hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur, wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu tun ist, der Geistliche gesucht werden; weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammertal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

Alle drei oberen Fakultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertrauten Lehren auf Schrift, welches im Zustande eines durch Gelehrsamkeit geleiteten Volkes auch nicht anders sein kann, weil ohne diese es keine beständige, für jedermann zugängliche Norm, darnach es sich richten könnte, geben würde. Daß eine solche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkür eines Oberen ausgehende (für sich selbst nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten müsse, versteht sich von selbst; weil diese sonst nicht, als von der Regierung sanktioniert, schlechthin Gehorsam fordern könnte; und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den

Befehl eines äußeren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuch als dem Kanon sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum faßlicheren Begriff und sichereren Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Fakultäten abgefaßt werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden und haben gar keine Auktorität; selbst dadurch nicht, daß sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Fakultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern[a]) sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog (als zur oberen Fakultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medizinalordnung. — Sobald eine dieser Fakultäten etwas aus[b]) der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt, so verletzt sie die Auktorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehege der philosophischen, die ihr alle glänzenden, von jener geborgten Federn ohne Verschonen abzieht und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit verfährt. — Daher müssen die oberen Fakultäten am meisten darauf bedacht sein, sich mit der unteren ja nicht in Mißheirat einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statuten nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

---

a) Besser wohl: „sondern nur, sie“.
b) Kant: „etwas als aus“; corr. Vorländer.

A.

Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät.

Daß ein Gott sei, beweist der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat, worin diese auch von seiner Natur (selbst bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimnis seiner dreifachen Persönlichkeit) spricht. Daß aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog als ein solcher nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Fakultät. Er wird es also als Glaubenssache auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derselben, selbst für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieser Göttlichkeit (im buchstäblichen Sinne genommen) des Ursprungs derselben[a]) im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müssen; weil dieses sich darauf als eine Sache der Gelehrsamkeit doch gar nicht versteht und hierdurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit sicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in seine Lehrer setzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt sein, und, da es keinen von Gott autorisierten menschlichen Schriftausleger gibt, muß der biblische Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen als zugeben, daß die Vernunft sich darin menge und ihre (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich, was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unserem Willen betrifft, so muß der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigene moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moralische Einwirkung) rechnen, deren aber der Mensch auch nicht anders als vermittelst eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens teilhaftig

---

a) sc. der Bibel.

werden, diesen Glauben selbst aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt daß diese auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebte, so überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom reinen *(purus, putus)*[a]) biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn, sobald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und ineinander laufen lassen, können wir uns von der Eigentümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigentümlichkeit der Juristenfakultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanktionierten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derselben, imgleichen die Verteidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billigerweise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muß von den Juristen als ungereimt geradezu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußeren und obersten Willen darum, weil dieser angeblich nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, daß sie den Untertanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen,

---

a) d. h. echten, unverfälschten. (K. V.)

sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zur urteilen.

In einem Stücke aber ist es mit der Juristenfakultät für die Praxis doch besser bestellt als mit der theologischen: daß nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, nämlich entweder an einem Richter oder, in der Appellation von ihm, an einer Gesetzkommission und (in der höchsten) am Gesetzgeber selbst, welches in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs der theologischen Fakultät nicht so gut wird. Doch wird dieser Vorzug andererseits durch einen nicht geringeren Nachteil aufgewogen, nämlich daß die weltlichen Gesetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müssen, nachdem die Erfahrung mehr oder bessere Einsichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) statuiert und für immer geschlossen zu sein behauptet. Auch findet die Klage der Juristen, daß es beinahe vergeblich sei, eine genau bestimmte Norm der Rechtspflege (*jus certum*) zu hoffen, beim biblischen Theologen nicht statt. Denn dieser läßt sich den Anspruch nicht nehmen, daß seine Dogmatik nicht eine solche klare und auf alle Fälle bestimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juristischen Praktiker (Advokaten oder Justizkommissarien), die dem Klienten schlecht geraten und ihn dadurch in Schaden versetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich sein wollen (*ob consilium nemo tenetur*), so nehmen es doch die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) ohne Bedenken auf sich und stehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurteilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, sich förmlich zu erklären, ob sie für die Wahrheit alles dessen, was sie auf biblische Autorität geglaubt wissen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten sich getrauten, sie wahrscheinlicherweise sich entschuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundsätze dieser Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Versicherung keineswegs bezweifeln zu lassen, welches sie freilich um desto sicherer tun können., weil sie in diesem Leben keine Widerlegung derselben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigentümlichkeit der medizinischen Fakultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgend einer Fakultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurteilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volkes behandelt, notwendig großes Interesse nimmt, so ist sie berechtigt, durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Fakultät (praktischer Ärzte) über das öffentliche Verfahren der Ärzte durch ein Obersanitätskollegium und Medizinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen wegen der besonderen Beschaffenheit dieser Fakultät, daß sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei oberen, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muß — weshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Fakultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müßten —, nicht sowohl in dem, was die Ärzte tun, als was sie unterlassen sollen: nämlich erstlich, daß es fürs Publikum überhaupt Ärzte, zweitens, daß es keine Afterärzte gebe (kein *jus impune occidendi,* nach dem Grundsatz: *fiat experimentum in corpore vili*).[a]) Da nun die Regierung nach dem ersten Prinzip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medizinalordnung eigentlich nur die medizinische Polizei betreffen.

Diese Fakultät ist also viel freier als die beiden ersten unter den oberen und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja, was die Lehren derselben betrifft, wodurch Ärzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Autorität sanktionierte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Gesetze (wenn man darunter den

---

a) „Kein Recht, straflos zu töten, nach dem Grundsatz: Der Versuch muß an einem geringwertigen Körper gemacht werden."

unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht), sondern nur Verordnungen (Edikte), welche zu kennen nicht Gelehrsamkeit ist, als zu der ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Fakultät besitzt, welchen aber (als in keinem Gesetzbuch enthalten) die Regierung zu sanktionieren nicht Befugnis hat, sondern jener überlassen muß, indessen sie durch Dispensatorien und Lazarettanstalten den Geschäftsleuten derselben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht ist. — Diese Geschäftsmänner (die Ärzte) aber bleiben in Fällen, welche als die medizinische Polizei betreffend die Regierung interessieren, dem Urteile ihrer Fakultät unterworfen.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Einteilung der unteren Fakultät.

Man kann die untere Fakultät diejenige Klasse der Universität nennen, die oder sofern sie sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Nun kann es zwar geschehen, daß man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt; sie aber darum, weil es befohlen ist (*de par le roi*), für wahr anzunehmen, ist nicht allein objektiv (als ein Urteil, das nicht sein sollte), sondern auch subjektiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann) schlechterdings unmöglich. Denn, der irren will, wie er sagt, irrt wirklich nicht und nimmt das falsche Urteil nicht in der Tat für wahr an, sondern gibt nur ein Fürwahrhalten fälschlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen ist. — Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann sich der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur, wenn vom Tun geredet wird. Alsdann aber muß er doch, daß ein solcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sei, durch ein freies Urteil erkennen, widrigenfalls seine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge ist. — Nun nennt man das Vermögen, nach

der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Fakultät darum, weil sie für die *Wahrheit* der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muß, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muß aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muß eine philosophische Fakultät sein. In Ansehung der drei oberen dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf *Wahrheit* (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die *Nützlichkeit* aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*), wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchslosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit zum Vorteil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departements: das eine der *historischen Erkenntnis* (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischer Erkenntnis darbietet), das andere der *reinen Vernunfterkenntnisse* (reinen Mathematik und reinen[a]) Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten), und beide Teile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander. Sie erstreckt sich ebendarum auf alle Teile des menschlichen Wissens (mithin auch historisch über die oberen Fakultäten), nur daß sie nicht alle (nämlich die eigentümlichen Lehren oder Gebote der oberen) zum Inhalte, sondern zum Gegen-

a) Kant: „und der reinen“.

stande ihrer Prüfung und Kritik in Absicht auf den Vorteil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Fakultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdikt belegt werden, und die oberen Fakultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal innehabenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. — Nur den Geschäftsleuten jener oberen Fakultäten[a]) (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Ärzten) kann es allerdings verwehrt werden, daß sie den ihnen in Führung ihres respektiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Fakultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt sein, weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die letzteren nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten ließen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Fakultäten sie nur gegeneinander als Gelehrte richten, wovon das Volk praktischerweise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntnis gelangen, weil es sich selbst bescheidet, daß Vernünfteln nicht seine Sache sei, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu bestellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der unteren Fakultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die oberen Fakultäten (selbst besser belehrt) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoß finden werden; da er nur ein besseres Verständnis der Mittel

---

a) Kant: „jener — Fakultät"; so auch Rosenkranz; die übrigen Herausgeber: „jeder — Fakultät".

zu ebendemselben Zweck ist, welches, ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit entweder der *Materie* wegen: wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu *streiten*, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urteilen; oder bloß der *Form* wegen: wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objektiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind, sondern in subjektiven, sein Urteil durch *Neigung* bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List (wozu auch Bestechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und diesen Einfluß können sie nur bekommen, sofern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zuoberst nicht in die Freiheit, sondern in seine natürlichen Zwecke, also in diese drei Stücke: nach dem Tode *selig*, im Leben unter anderen Mitmenschen des *Seinen* durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des *Lebens* an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens) gewärtig zu sein.

Die philosophische Fakultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Prinzip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzutun kann und soll: *recht-*

schaffen zu leben, keinem *Unrecht* zu tun, sich *mäßig* im Genusse und duldend in Krankheiten, und dabei vornehmlich auf die Selbsthilfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem allem es freilich nicht eben großer Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch größtenteils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung, dem Volk gar nicht gelegen ist.

Die drei oberen Fakultäten werden nun vom Volk (das in obigen Lehren für seine Neigung zu *genießen* und Abneigung sich darum zu *bearbeiten* schlechten Ernst findet) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu tun, die annehmlicher sind; und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt: Was ihr *Philosophen* da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch *ruchlos* gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Torschlusse mir ein Einlaßbillett ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch *unrecht* habe, ich doch meinen Prozeß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und *mißbraucht* hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studiert, daß ihr mehr wissen müßt als unser einer (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumutet, gern übergroße Begriffe. Daher ist es natürlicherweise vorauszusehen, daß, wenn sich jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreist genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Fakultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei oberen Fakultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegenzuarbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publikum abergläubisch beilegt, zu

widersprechen, als wenn es[a]), bei einer passiven Übergebung an solche kunstreiche Führer[b]), alles Selbsttuns überhoben und mit großer Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die oberen Fakultäten solche Grundsätze annehmen (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist), so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch *gesetzwidrig*, weil sie die Übertretung der Gesetze nicht allein als kein Hindernis, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre große Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will *geleitet*, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will *betrogen* sein. Es will aber nicht von den Fakultätsgelehrten (denn deren Weisheit ist ihm zu hoch), sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk (*sçavoir faire*) verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Ärzten geleitet sein, die als Praktiker die vorteilhafteste Vermutung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst *verleitet* wird, den Fakultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluß berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicherweise dem am meisten anhängt, wobei es am wenigsten nötig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, daß buchstäblich glauben, ohne zu untersuchen (selbst ohne einmal recht zu verstehen), was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sei, und daß durch Begehung gewisser vorschriftsmäßiger Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden; oder im juristischen, daß die Befolgung des Gesetzes nach dem[c]) Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

---

a) Kant: „sie“.
b) Kant: „Führer sich“.
c) Kant: „den“.

Hier ist nun ein wesentlicher, nie beizulegender gesetzwidriger Streit zwischen den oberen und der unteren Fakultät, weil das Prinzip der Gesetzgebung für die ersteren, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autorisierte Gesetzlosigkeit selbst sein würde. — Denn da Neigung und überhaupt das, was jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualifiziert, mithin auch nicht als ein solches von den oberen Fakultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanktionierte, indem sie wider die Vernunft selbst verstößt, jene oberen Fakultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Ärzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer sein mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanktion den oberen Fakultäten aufzulegen befugt sein mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkür ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig sein darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft (deren Interesse die philosophische Fakultät zu besorgen hat) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil willkürliche, obzwar höchsten Orts sanktionierte Satzungen mit den durch die Vernunft als notwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den oberen Fakultäten und der unteren der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch gesetzmäßig sein, und dieses nicht bloß als Befugnis, sondern

auch als Pflicht der letzteren, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu sein, daß alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei.

Wenn die Quelle gewisser sanktionierter Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr[a]) als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden: die philosophische Fakultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntnis (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der unteren Fakultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen und überdem, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet (welches, da es kein objektives Prinzip abgibt, nur als subjektiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses sein würde), so muß es der philosophischen Fakultät freistehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgibt, und entschlossen, dieses vermeinte Gefühl auf Begriffe[b]) zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundsätze der Führung eines solchen Streits und die sich daraus ergebenden Folgen:

1) Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Übereinkunft (*amicabilis compositio*) beigelegt werden, sondern bedarf (als Prozeß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruches eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen des Zwistes und Beredung geschehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer philosophischen Fakultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

---

a) Kant: „noch sehr".
b) Kant: „Begriff".

2) Er kann nie aufhören, und die philosophische Fakultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muß. Denn statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich[a]) vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publikum zu schreien, teils der Regierung, teils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden müßte. Alle Satzungen der Regierung aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanktioniert werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrtums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanktion[b]) der Regierung, womit diese die oberen Fakultäten versieht. Folglich kann die philosophische Fakultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen, weil die oberen Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.

3) Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch tun. Denn er ist nicht ein Streit der Fakultäten mit der Regierung, sondern einer Fakultät mit der anderen, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der oberen in ihren besonderen Schutz genommen hat, sofern sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Fakultäten als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vorteils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß sein würde, über den inneren Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die oberen Fakultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich als für die Instruktion und Belehrung, die sie ihren *Geschäftsleuten* zum öffentlichen Vortrage geben; denn sie laufen ins Publikum als *bürgerliches* gemeines Wesen und sind daher, weil sie dem Einfluß der Regierung auf dieses Abbruch tun könnten, dieser ihrer Sanktion unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen,

---

a) Kant: „öffentlichen"; corr. Hartenstein.
b) Kant: „Sanktionen"; (vgl. 72[23]); corr. Vorländer.

welche die Fakultäten unter dem Namen der Theoretiker untereinander abzumachen haben, in eine andere Art von Publikum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, daß es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen, für sich nicht anständig findet.*) Die Klasse der oberen Fakultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) verteidigt die Statute der Regierung, indessen daß es in einer so freien Verfassung, als die sein muß, wo es um Wahrheit zu tun ist, auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philosophischen Fakultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprießlich oder nachteilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Fakultäten in Ansehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Änderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich, z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugterweise vor den Richterstuhl des Volkes (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urteil zusteht) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu sein; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streites, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren den Neigungen des Volkes angemessen vorgetragen werden und der Same des Aufruhrs und der Faktionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfenden Volkstribunen treten sofern aus dem Gelehrtenstande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein und sind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volkes zur Entscheidung übergeben, dessen Urteil sie durch Einfluß auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken und so einer gesetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

Anspruch nehmen und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur nach dem von der oberen Fakultät eingezogenen alleruntertänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Fakultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4) Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Fakultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urteils durch die Willkür der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Beratung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonismus, d.i. Streit zweier miteinander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigter Parteien (*concordia discors, discordia concors*) ist also kein Krieg, d.i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches, sowie das politische, aus Freiheit und Eigentum besteht, wo jene als Bedingung notwendig vor diesem vorhergehen muß; folglich den oberen Fakultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publikum zu bringen.

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines anderen ausfließen; dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf inneren Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Daß dieses so sei, d. i. daß Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen) gegründet werden könne, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie d. i. dem Objekt nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i.[a]) eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht

---

a) Hier eigentlich zu ergänzen: „sie ist“.

verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüter zu verschaffen, unter denen das Christentum, soviel wir wissen, die schicklichste Form ist. Dies findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Kanon, dem anderen, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste der reine Religionsglaube (ohne Statuten auf bloße Vernunft gegründet), der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten. — Da aber auch dieses Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf, so läßt sich daraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mitverstanden wird.

Der biblische Theolog sagt: Suchet in der Schrift, wo ihr meinet, das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem anderen gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als bloßes sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht notwendig dazu gehört. Die biblisch-theologische Fakultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung im gleichen Maße, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in sich enthält.

Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον)[a]) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀλήθειαν)[a]) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloße Zulassung gewisser damals herrschender, an sich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden damaligen Wahn zu verstoßen (z. B. das[b]) von den Besessenen), oder auch positiv, um sich der Vorliebe eines Volkes für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, zu bedienen, um den neuen zu introduzieren; (z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah, welche als Judaismus, wenn sie irrigerweise in die Glaubenslehre als ein Stück derselben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: *Nunc istae reliquiae nos exercent.*[c]) Cicero.)

Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christentums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Prinzip die obere Fakultät (der biblische Theolog) mit der unteren in Streit geraten muß, indem die erstere, als für die theoretische biblische Erkenntnis vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und also buchstäblich angenommen werden müßten, wegzuphilosophieren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber als mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion als auf Kirchenglauben sehend, umgekehrt jene beschuldigt, durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philosophie im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftstelle sich das Vorrecht anmaßt, ihn zu bestimmen. Folgendes sind die philosophischen Grundsätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verstanden

a) „dem Menschen entsprechend — der Wahrheit entsprechend“.
b) „den“? (V.)
c) „Jetzt plagen wir uns mit diesen Überresten“.

werden will, daß die Auslegung philosophisch (zur Erweiterung der Philosophie abzielt), sondern daß bloß die Grundsätze der Auslegung so beschaffen sein müssen; weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch- oder grammatisch-kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die Religion (die bloß ein Gegenstand der Vernunft sein kann) auszumitteln sei,[a]) auch von der Vernunft diktiert werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streites.

I. Schriftstellen, welche gewisse theoretische, für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hierzu einige Beispiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den[b]) Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann. Dagegen, wenn man in Glaubenssätze einen moralischen Sinn hereinträgt (wie ich es: Religion innerhalb den Grenzen etc. versucht habe), er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde. Ebenso ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch

---

a) Hier fehlt ein Gedanke, etwa: (weil) „nur die Vernunft bestimmen kann". (V.)

b) dem? (V.)

nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit*) (ebendaselbst S. 73 f.)[a]), sondern als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende“ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird: so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich tun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat teilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Ähnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte ebendesselben gesagt werden.

Ob wir künftig bloß der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der anderen Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper

---

*) Die Schwärmerei des Postellus[b]) in Venedig über diesen Punkt im 16. Jahrhundert ist von so[c]) originaler Art, und dient so[c]) gut zum Beispiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man geraten kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abstraktum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muß dieser von irgend einem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Übertretungen des anderen Geschlechts doch von denen des männlichen spezifisch unterschieden, und man wird nicht ohne Grund versucht anzunehmen, daß dieses auch seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

---

a) Bei Kant „ebendasselbe S.“ Die Ziffer selbst ist aus Versehen weggeblieben.

b) Guillaume Postel (geb. um 1505 oder 1510, nach einem mannigfach bewegten Leben 1581 in Paris gestorben) wird schon von Bayle *(Dictionnaire III, 138)* unter die „gelehrten Narren“ *(doctes et fols)* gezählt.

c) sehr? (K. V.)

selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann? Des Apostels Schluß also: „Ist Christus nicht auferstanden“ (dem Körper nach lebendig geworden), „so werden wir auch nicht auferstehen“ (nach dem Tode gar nicht mehr leben), ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein (denn dem Argumentieren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen), so hat er doch hiermit nur sagen wollen, daß wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch und unser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommener Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er selbst dieser Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hierbei erreicht, wenngleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Übrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen:[a]) die Einsetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn sieht einem förmlichen Abschied (nicht bloß aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagenden Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen), da doch eher das Frohsein über eine vollzogene Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „Wir dachten, er solle Israel erlösen“, läßt auch nicht abnehmen, daß sie auf[b]) ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt sein lassen sollen, uns in

---

a) „entgegen“ fehlt bei Kant; corr. Tieftrunk.
b) Kant: „an“; corr. Rosenkranz.

soviel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu tun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, schon für sich hinreichend ist.

b) In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserem Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, daß, was menschlicherweise (ἀνθρωποπαθῶς) ausgedrückt ist, nach einem gottwürdigen Sinne (θεοπρεπῶς) müsse *ausgelegt* werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntnis ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. — Daß aber selbst, wenn man dem heiligen Schriftsteller keinen anderen Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet, und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrtums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation zu verstoßen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. — So ist es mit St. Paulus' Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichste erhellt, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Teil derselben wieder verlassen oder, so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoß gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurteilung physischer Erscheinungen gerät, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten), ob sie zwar in demselben historischen Tone wie die übrige heilige Geschichte in der Schrift vorgetragen worden

und fast nicht zu zweifeln ist, daß ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, daß die Vernunft dabei bestehen könnte, um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen, ohne daß man ihnen diese Befugnis bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs **Tun** an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht bloß in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens z. B. dessen, was sich auf das Zeugnis anderer geschichtmäßig gründet, oder auch, weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch-gute Werke erhöben,[a]) so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch der buchstäbliche Sinn, z. B. „Wer da glaubt und getauft wird, wird selig etc.," lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarischen Dogmen und ihre Authentizität kann also eine moralische, wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. —

a) Kirchmann: „erhöhen".

Ebendieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum *Vortrag* eines gewissen *Kirchenglaubens* angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmählichen Reinigung bis zur Kongruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, obzwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrsame der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indessen daß es des Lehrers Sache ist, davor zu warnen, ihm nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizulegen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Tun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das letztere zu enthalten scheinen, muß also auf die Übereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Prinzip der Beförderung seiner *Glückseligkeit*, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Prinzip der *reinen Sittlichkeit* verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein voneinander unterschieden, sondern auch oft gegeneinander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden, so ist Gnade nichts anderes als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) notwendig gemacht, die Gnade aber (d. i.

die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwicklung dieses Guten) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d. h. die Gesinnungen eines jenem heiligen Beispiel ähnlichen Lebenswandels tätig werden lassen. — Die Schriftstellen also, die eine bloß passive Ergebung an eine äußere, in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß daraus erhelle: wir müssen an der Entwicklung jener moralischen Anlage in uns *selbst arbeiten*, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache), und daher sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade ist.

IV. Wo das eigene Tun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne daß sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen.

Diese Befugnis ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein soll (nämlich dem heiligen Gesetz angemessen), das muß er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch sei) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, daß der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Mut und feste Gesinnung fassen kann, daß er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Daß er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, *worin* das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht notwendig, ja, auf diese Kenntnis auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schriftstellen also, die eine solche spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden,

daß sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin bloß den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht jedermann teilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf moralische Begriffe gegründet) für sich vollständig und zweifelsfrei sein muß.

Aber selbst wider die Idee einer philosophischen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der biblischen Theologen sich erheben; sie hat, sagt man, erstlich eine naturalistische Religion und nicht Christentum zur Absicht. *Antwort*: Das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel; deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle), sofern sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur *naturalistisch* nennen, wenn sie es zum Grundsatze macht, keine solche Offenbarung einzuräumen. Also ist das Christentum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es bloß eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduktion der letzteren und der Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche sein möge, sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider diese Auslegungsregeln höre ich ausrufen: *Erstlich*: Das sind ja insgesamt Urteile der philo-

sophischen Fakultät, welche sich also in das Geschäft der biblischen Theologen Eingriffe erlaubt. — *Antwort:* Zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben bloß Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo ist eine solche rechtmäßiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas anderem als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Wert hat, und gibt es überallwo ein höheres Prinzip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? Es tut auch der theologischen Fakultät keineswegs Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung mit derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiß ich keinen anderen Vergleich als diesen: *Wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen.* Ich zweifle aber sehr, daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — *Zweitens:* Jene Auslegungen sind allegorisch-mystisch, mithin weder biblisch noch philosophisch. *Antwort:* Es ist gerade das Gegenteil, nämlich daß, wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze Alte Testament für eine fortgehende *Allegorie* (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen (die doch nicht noch wahrer als wahr sein kann), wodurch dann das Neue[a]) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufspäht,[b]) ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das

---

a) Bei Kant stehen die Worte „wodurch dann das neue" *vor* der Klammer, wodurch der Sinn gestört wird (so auch in den bisherigen Ausgaben).

b) Kant: „aufgespähet"; corr. Hartenstein.

einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborgs) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdann seine eigene hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr stattfindet.

Es gibt aber noch Einwürfe, die die Vernunft sich selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. a) Einwurf: Als Offenbarung muß die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnisquell selbst liegt anderswo als in der Vernunft. Antwort: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß sie nicht bloß nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammenzustimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — b) Einwurf: Vor allem Praktischen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und da diese Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend sein dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antwort: Man kann dieses einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche angesehen ist, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen,[a]) zum Fürwahrnehmen nichts mehr als, daß die Lehre nicht unmöglich sei, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Überzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch

a) Kant: „zu bekennen"; corr. Hartenstein.

Statute (daß sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müßte, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Tun gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Wert oder Unwert hat und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem Geistlichtoten das „Stehe auf und wandle“ zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: Der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind), und das ist schon ein Tun, welches keines äußeren Einflusses bedarf und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: Der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohltat eines anderen, ist eine umsonst angenommene Ursache *(petitio principii)* zur Befriedigung des von[a]) uns gefühlten Bedürfnisses. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es sich von selbst verstände, annehmen, daß es uns zuteil werden müsse, sondern nur, wenn es uns wirklich versprochen worden, und daher nur durch Akzeptation eines uns geschehenen bestimmten Versprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Also können wir, wie es scheint, jene Ergänzung nur, sofern sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden, und nicht auf gut Glück hin hoffen und voraussetzen. Antwort: Eine unmittelbare göttliche Offenbarung in dem tröstenden Ausspruch: „Dir sind deine Sünden vergeben“, wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch in Ansehung dessen, was (wie die Religion) auf moralischen Vernunft-

a) „von“ fehlt bei Kant und den bisherigen Herausgebern.

gründen beruht und dadurch *a priori*, wenigstens in praktischer Absicht gewiß ist, nicht nötig. Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Dekrete in Ansehung gebrechlicher, aber alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken, und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne daß eine bestimmte empirisch erteilte Zusage dazu kommen darf, beweist mehr die echte moralische Gesinnung und hiermit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube tun kann.

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, sofern sie die Religion betreffen, nach dem Prinzip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden und sind ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssekten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sektenverschiedenheit geben (denn sie ist einig, allgemein und notwendig, mithin unveränderlich); wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun bloß auf die Bibel oder auch auf Tradition gegründet sein, sofern der Glaube an das, was bloß Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre herkulische und dabei undankbare Arbeit, nur bloß die Sekten des Christentums, wenn man

unter ihm den messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes bloß eine Sekte*) des letzteren, so daß es dem Judentum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunkt seiner ungeteilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“, wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christentum ein gewisser, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube sein, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube sein dürfte, bei dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher treten, zu erwarten wären.

Um also ein bestimmtes Schema der Einteilung einer Glaubenslehre in Sekten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich *a priori* durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sektenunterschied begründen würde.

In Glaubenssachen ist das Prinzip der Einteilung nach der angenommenen Denkungsart entweder Religion oder Superstition (oder Heidentum), die einander wie *A* und *non A* entgegen sind. Die Bekenner

---

*) Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Mißbrauchs), daß sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen; gleich als ob es mehr als einen Christus gäbe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müßten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sektenname angesehen werden, von Leuten, denen man (wie im Peregrinus Proteus[a]) geschieht) viel Übles nachsagen kann; welches in Ansehung des Christen nicht stattfindet. — So verlangte ein Rezensent in der Hallischen Gel. Zeitung, daß der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen scheinen.[b])

---

a) Gemeint ist wohl die gleichnamige Schrift von Wieland (1791).

b) Wie dies denn auch von der modernen Theologie angenommen wird.

der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt, Heidentum, der es nicht darein setzt: entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (*ethnicismus brutus*), oder weil er etwas anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion zum Religionsstück macht (*ethnicismus speciosus*).

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder bloß statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus.*)

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Notwendigkeit voraussetzt, die nur da stattfindet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloß Statute sind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmäßigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (*catholicismus rationalis*). Die Sektiererei in Glaubenssachen wird also bei dem letzteren nie stattfinden, und, wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirismus in Glaubenssachen dem Rationalismus unterzuschieben und so das bloß Zufällige für an sich notwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, teils Satzungen teils Auslegung von Satzungen geben kann, so ist leicht einzusehen, daß der bloße Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu sein, eine reiche Quelle unendlich vieler Sekten in Glaubenssachen sein werde.

---

*) Diese Einteilung, welche ich nicht für präzis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probierstein der Satz zu sein: ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse Beimischung von Heidentum; denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen bloßen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht und alsdann bares Heidentum wird,*) wider welchen Schimpfnamen es nichts verschlägt zu sagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien; denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Wert (nicht etwa bloß Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu sein, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidentums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Autorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffentum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschließen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste und nichtswürdigste Mensch in ebendemselben Grade tauglich ist als der beste, zu setzen bedacht sind: sie mögen auch einen noch so großen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben), anhängen, als sie immer wollen.

---

*) Heidentum (*paganismus*) ist der Worterklärung nach der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht ebendieselben kirchlichen Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Dschaur usw.), nämlich der Ungläubigen.

Von dem Punkte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rektifikation durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sektiererei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluß auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtsein der Freiheit verbunden ist, indessen daß der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt, so sucht ein jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm herauszubringen.

Diese Gewalt veranlaßt entweder bloße Absonderung von der Kirche (Separatismus), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr; oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu ebenderselben bekennen (Schismatiker); oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanktionierte Gesellschaften (Sektierer), deren einige noch besondere, nicht fürs große Publikum gehörende, geheime Lehren aus ebendemselben Schatz herholen (gleichsam Klubbisten der Frömmigkeit); endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten allen genug zu tun meinen (Synkretisten), die dann noch schlimmer sind als Sektierer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, weil[a]) einmal doch ein Kirchenglaube im Volk sein müsse und[a]) einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt: ein Grundsatz, der im Munde des Regenten als eines solchen zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urteile des Untertanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äußerste Geringschätzung der Religion verraten würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sektiererei (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist) pflegt man

---

a) Kant hat: und weil einmal — müsse, einer; corr. Vorländer.

zwar zu sagen: Es ist gut, daß es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate gibt; und sofern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich daß Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensekten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssekten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): daß die Zeit unter Begünstigung der Regierung nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muß, Gott sich durch etwas anderes als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen), der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung*) (zum Christentum als einem messianischen

---

*) Moses Mendelssohn wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine *argumentatio ad hominem*). Solange (sagt er)[a]), als nicht Gott vom Berge Sinai ebenso feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er wahrscheinlicherweise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judentum aus euerem eigenen Glauben weg, so werden wir auch das unsrige verlassen; — daß er

---

a) In seiner Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, 1783* (S. W. III, 356).

Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Kultus abwerfen. Da sie nun so lange *das Kleid ohne Mann* (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der *Mann ohne Kleid* (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen: so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfes dieser Nation, Bendavids,[a]) die Religion *Jesu* (vermutlich mit ihrem Vehikel, dem *Evangelium*) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit anderen in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanktioniert werden könnte, bemerklich machen würde;[b]) wobei freilich ihm die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) freigelassen werden müßte, um die Art, wie Jesus als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judentums ist die reine moralische Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christentum (als messianischem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müssen; welcher Sektenunterschied endlich doch auch verschwinden muß und so das, was man als den Beschluß des großen Dramas des Religionswechsels auf Erden nennt (die Wiederbringung aller Dinge), wenigstens

---

aber seinen eigenen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten *Willen* Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden.

---

a) Lazarus *Ben David* (1762—1832) aus Berlin, bekannt als Verbreiter der Kantischen Philosophie in Wien 1794—1797.

b) „würde“ fehlt bei Kant.

im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Herde stattfindet.

Wenn aber gefragt wird: nicht bloß, was Christentum sei, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu tun, damit der Religionsglaube bessere Menschen mache?), so ist der Zweck zwar einerlei und kann keinen Sektenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbeiführen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr wie eine Ursache denken läßt, und sofern also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demselben angemessen und göttlich sei, mithin eine Trennung in Prinzipien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjektiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch sein können — weil diese allenfalls wohl auf die Tat, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken —, so muß für den, der alles Übersinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: Wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Mensch zu tun, um diesen herbeizuziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geschichte zu Rate zu ziehen (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Notwendigkeit derselben vorstellig machen kann), man *a priori* einen unausbleiblichen Sektenunterschied, den bloß diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbeizurufen, vorhersagen kann,[a]) ja daß diese Spaltung auch die einzige sei, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssekten berechtigt; denn die anderen, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensekten und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung und drittens dem Beweis, daß das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

---

a) Kant: „vorher zu sagen"; corr. Tieftrunk.

1) die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht bloß bessere Menschen (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die[a]) von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (das Beten, das Kirchengehen und die Sakramente) neben dem ehrbaren (zwar mit Übertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen; so, wie man es vom Supernaturalismus in Prinzipien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden tot sei, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in einer Natur, die, ob sie gleich übersinnlich ist, dennoch Fleisch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich ist, als in welchem Falle die unmittelbare Ursache derselben allein der Geist (Gottes) sein würde. — Die mystische Auflösung jener Aufgabe teilt nun die Gläubigen in zwei Sekten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirschender), die andere, wo es von herzzerschmelzender (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art sein müsse, sodaß die Auflösung des Problems (aus bösen Menschen gute zu machen) von zwei entgegengesetzten Standpunkten ausgeht („wo das Wollen zwar gut ist, aber das Vollbringen mangelt"). In der einen Sekte kommt es nämlich nur darauf an, von[b]) der Herrschaft des Bösen in sich loszukommen, worauf dann das gute Prinzip sich von selbst einfinden würde; in der anderen, das gute Prinzip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf vermittelst eines übernatürlichen Einflusses das Böse für sich keinen Platz mehr finden[c]) und das Gute allein herrschend sein würde.

a) Kant: „der". b) Kant „um von" (vgl. 2 Zeilen weiter); corr. Vorländer. c) Kant: „finde"; corr. Vorländer.

Die Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen Metamorphose des Menschen mag zwar schon längst in den Köpfen der Gläubigen rumort haben; sie ist aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Franckischen und Mährisch-Zinzendorfschen Sektenunterschied (den Pietismus und Moravianismus[a]) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der ersteren Hypothese geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen (womit die menschliche Natur amalgamiert ist) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmlischen Geistes in seinem nötigen Grade erreichbaren Gram (*moeror animi*), um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, daß er sich nicht genug grämen (mithin das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt nun", wie der sel. Hamann sagt, „den Weg zur Vergötterung." Nämlich, nachdem diese Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus[b]) des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radikale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel. Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbsttun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu tun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Tun will gelten lassen), und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Skrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur

---

a) = Richtung der Mährischen Brüder (Herrnhuter), da Moravia = Mähren.

b) Ein Fixstern erster Größe im Sternbild des Löwen.

sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt wird und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der *zweiten* Sekte Meinung geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewußt werdende Mensch zum Besseren tut, ganz natürlich durch die *Vernunft*, die, indem sie ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschließung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen; aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein *Wunder*. Er wendet sich nämlich von der Fahne des bösen Geistes ab und begibt sich unter die des guten,[a]) welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurückzufallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicherweise unvermögend sei, vielmehr nichts Geringeres als das[b]) Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft, und sogar das Bewußtsein eines kontinuierlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste erfordert werde; wobei es zwischen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der anderen nicht an Abbitten fehlen kann; doch ohne daß eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu besorgen ist, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein kontinuierliches Gebet ist, ununterbrochen zu kultivieren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um *das Objekt* und den Zweck aller Religion (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Teile überein), sondern um die *subjektiven* Bedingungen zu tun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend (die ein leerer Name sei) nicht die Rede sein kann, sondern nur von der *Gnade*, weil beide Parteien darüber einig sind, daß es hiermit nicht natürlich zugehen könne, sich

---

a) Kant: „Guten"; vgl. unten.

b) „das" von mir hinzugefügt.

aber wieder darin voneinander trennen, daß der eine Teil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt loszukommen, bestehen muß, der andere aber dieses gar nicht nötig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schließt, weil die vorige mit dem bösen[a]) (als *pactum turpe*) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radikale Revolution im Seelenzustande, auch wohl äußerlich einen Sektenunterschied aus so sehr gegeneinander abstechenden Gefühlen beider Parteien kennbar machen dürfte.*)

3) Der Beweis: daß, wenn, was No. 2 verlangt worden geschehen, die Aufgabe No. 1 dadurch aufgelöset sein werde. — Dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müßte beweisen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorangegangen sei. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders als durch ein Wunder zu erklären weiß, also von etwas Übernatürlichem.

---

*) Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieser Sekten erzogen wäre, haben? Denn daß eine solche sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln; weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüt sich in Gebärdung und Ton der Sprache äußern und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate oder, wie sie Herr Nikolai nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu seinem[b]) Vorteil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Karikatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sektennamen gemacht hat (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist), sondern die phantastische und bei allem Schein der Demut stolze Anmaßung, sich als übernatürlich begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenngleich ihr Wandel, soviel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

---

a) Kant: „Bösen"; s. oben.
b) Kant: „ihrem"; corr. Vorländer.

Aber eine Erfahrung, von der er sich sogar nicht einmal, daß sie in der Tat Erfahrung sei, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zur Erkenntnis gehörig einen wirklichen Gegenstand haben oder bloße Träumereien sein mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen *fühlen* wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. — Also ist hier eine Aufgabe samt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Prinzip der Auflösung jenes Spenerschen Problems als die zwei angeführten sektenmäßigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der bloßen Orthodoxie ersetzen könne. In der Tat ist nicht allein in die Augen fallend, daß ein solches in der Bibel anzutreffen sei, sondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch dasselbe und das in diesem Prinzip enthaltene[a]) Christentum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehre[b]) (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die *Menschheit* in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am *Menschen* als Gegenstande der Erfahrung nicht vermuten sollte. Daß wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen

---

a) *Kant*: „enthaltende“; corr. Tieftrunk.
b) *Kant*: „Offenbarungslehren“.

sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objektiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Objekt der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen; ohne daß es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben oder wohl gar ihre[a]) Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das *Vermögen* dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch *können*, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es *sollen*, diese Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen*, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) *nichts* ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen *alles* ist: diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten *Bewunderung*, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt; sodaß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses *Übersinnliche* in uns, weil es doch praktisch ist, für *übernatürlich* d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem anderen und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen, weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere Tat sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde. — Die Benutzung der Idee dieses uns unbegreiflicherweise beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben von der frühesten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage enthält nun die echte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen); und selbst die Bibel scheint nichts anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die statt der Vernunft diese Revolution bewirken sollten: sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel erwies, zu dem unsrigen zu machen oder viel-

a) Kant: „seine"; corr. Vorländer.

mehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist, zwischen dem seelenlosen *Orthodoxismus* und dem vernunfttötenden *Mystizismus*, die biblische Glaubenslehre, sowie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem *Kritizismus* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

Das aber, worauf es in dieser Anmerkung eigentlich ankommt, ist die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Sekte des Gefühlsglaubens die Sanktion einer Kirche könne angedeihen lassen, oder ob sie eine solche zwar dulden und schützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Absicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf (wie man es denn mit Grunde tun kann), daß es der Regierung Sache gar nicht sei, für die künftige Seligkeit der Untertanen Sorge zu tragen und ihnen den Weg dazu anzuweisen (denn das muß sie wohl diesen selbst überlassen, wie denn auch der Regent selbst seine eigene Religion gewöhnlicherweise vom Volk und dessen Lehrern her hat): so kann ihre Absicht nur sein, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch-gute Untertanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen *Naturalismus* (Kirchenglauben ohne Bibel) sanktionieren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das sein, woran sie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurteilung der Fakultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffentum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den *Orthodoxismus*, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion, würde sie durch ihre Autorität nicht bestätigen;

weil diese die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll.*) Endlich kann sie am wenigsten den Mystizismus als Meinung des Volkes, übernatürlicher Inspiration selbst teilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Öffentliches ist und sich also dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

Friedensabschluß und Beilegung des Streites der Fakultäten.

In Streitigkeiten, welche bloß die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Fakultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu tun und,

*) Was den Staat in Religionsdingen allein interessieren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Untertanen habe. Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hierbei sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statuten eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist als dem guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein groß Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er sich nicht verspäten muß) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen; dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet sein würde, das Urteil seines Gewissens ganz anders lauten würde, nämlich daß,[a]) soviel er von dem Bösen, was er tat, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schicksal abzuwenden vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube noch ein solches Gebet (*desine fata deum flecti sperare precando*).[b]) — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

a) das „daß" ist besser durch einen Doppelpunkt zu ersetzen. [K.V.]
b) Lasse ab von der Hoffnung, der Götter Ratschluß durch Bitten beugen zu können. [K. V.]

was das Formale betrifft, den Prozeß zu instruieren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz, den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht, weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Fakultät (doch nur als *prima inter pares*). — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und *a priori* erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde sie sich erniedrigen und auf die philosophische Bank herabsetzen), sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i. in einem Kodex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authentizität als eines Geschichtsglaubens (nicht eben des moralischen, denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können), doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen tun mag, als von, mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten, Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird.*)

*) Im römisch-katholischen System des Kirchenglaubens ist, diesen Punkt (das Bibellesen) betreffend, mehr Konsequenz als im protestantischen. — Der reformierte Prediger La Coste sagt zu seinen Glaubensgenossen: „Schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts anderes in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnötigerweise darin selbst suchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde.“[a]) — Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: „Außer der Kirche (der katholischen) ist kein Heil“ konsequenter als die protestantische,

a) Der Prediger der französischen Gemeinde zu Leipzig, Peter Costens (wohl eine Germanisierung des von Kant gebrauchten ursprünglich französischen Namens [K. V.]) in seinen 1755 f. zu Leipzig in deutscher Übersetzung erschienenen Predigten.

Der biblische Glaube ist ein messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch-messianischen und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die Schicksale des Volkes Gottes so vollständig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das Oberste ist und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem anderen als einem göttlich-inspirierten Verfasser erwartet werden darf —, wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabbala in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authentizität dieser biblischen Geschichtserzählung etwas schwächen dürfte.*)

---

wenn diese sagt, daß man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist (sagt Bossuet), so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger als selig kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

*) 70 apokalyptische Monate (deren es in diesem Zyklus 4 gibt), jeden zu $29\frac{1}{2}$ Jahren, geben 2065 Jahre. Davon jedes 49. Jahr, als das große Ruhejahr (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind) abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Ägypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel, 70 apokalyptische Wochen (= 490 Jahre), — und so 4mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (= 1960) und mit 2023 addiert, geben nach P. Petaus[a]) Rechnung das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahre hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche). — — Aber Bengel[b]) *(In Ordine temporum pag. 9. it. p. 218 sqq.)* bringt 3939 als die Zahl der Geburt Christi heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham bis zur Geburt Christi ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden austrägt, jede zu 490, oder

---

a) Petau Denis (1583—1652), französischer Theologe und Chronolog (später Jesuit), schrieb mehrere chronologische Werke, besonders ein *Opus de doctrina temporum* 1627.

b) Bengel Jos. Albr. (1687—1762), württembergischer Theologe, schrieb einen *Ordo temporum* etc. Tübingen 1741.

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr als moralisch-praktischer Vernunft dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authentizität dokumentiert werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß Gott es sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß

---

auch 40 apokalyptische Perioden, jede zu 7 mal 7 = 49 Jahre. Zieht man nun von jedem neunundvierzigsten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490. ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939. — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden, daß die letztere entspringt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengel würde die Tafel der heiligen Geschichte so aussehen:

2023: Verheißung an Abraham, das Land Kanaan zu besitzen;
2502: Besitzerlangung desselben;
2981: Einweihung des ersten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels;
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündflut läßt sich so *a priori* ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahren machen 1960. Davon jedes 7. (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin enthaltene 70. Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündflut. — Auch von dieser bis zum Rufe Gottes an Abraham sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

Was soll man nun hierzu sagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? Franks[a]) *Cyclus iobilaeus* dreht sich ebenfalls um diesen Mittelpunkt der mystischen Chronologie herum.

---

a) Joh. Georg Frank, 1705 in der Pfalz geboren, 1784 als Superintendent im Calenbergischen (Südhannover) gestorben, gab 1774 zu Göttingen eine mystische Chronologie mit sehr ausführlichem Titel heraus, deren Hauptentdeckung eben der *Cyclus Jobeleus biblicus* war.

der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. — Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten.*)

Die Beglaubigung der Bibel nun als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser (denn der war immer ein dem möglichen Irrtum ausgesetzter Mensch), sondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volkes von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Idioten (im Wissenschaftlichen), an sich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft betrachtet werden, die eben durch diese Einfalt auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derselben, vermittelst gewisser statutarischer Vorschriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form als einer Regierung gab, und die Authentizität dieses Gesetzbuches als eines göttlichen (des Inbegriffs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote) beglaubigt also und dokumentiert sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber den[a]) Buchstaben (das Statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen (*principale*), sondern

*) Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes — das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu — bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden", wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.

a) Kirchmann: „die".

nur zum Beigesellten (*accessorium*) desselben gehören. — — Den Ursprung aber dieses Buches auf Inspiration seiner Verfasser (*deus ex machina*) zu gründen, um auch die unwesentlichen Statuten desselben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu seinem moralischen Wert schwächen als es stärken.

Die Beurkundung einer solchen Schrift als einer göttlichen kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen und, wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Kultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu sein, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buches nicht ungläubisch dem bloßen Zufall oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerate.

Der Schluß hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit durch den Einfluß, den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher, sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage, auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis (Neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten: es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Gelehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweistümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Akkommodationen und Konjekturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung

wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen dazu errichteten Kirchen oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauern machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Kredit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweiten Male in derselben Sache, weil das Fehlschlagen des vorigen in Absicht auf die Dauer dem folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Alarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben einiges gerügt werden sollte, weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider ist. — Daß aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube.*)

---

*) Aberglaube ist der Hang, in das, was als nicht natürlicherweise zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären läßt, — es sei im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: Ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? mit anderen Worten: Ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht? oder: Steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? [a]) — Der erstere Satz ist augenscheinlich inkonsequent; weil das göttliche Ansehen des Buches hier vorausgesetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz stattfinden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (*supernaturalium non datur scientia*). — — Hiervon ein Beispiel. — Die Jünger des mosaisch-messianischen Glaubens sahen

---

a) Erinnert an die gleiche Fragestellung von Lessing in seinen *Axiomata wider Göze*.

Von der biblischen **Auslegungskunst** (*hermeneutica sacra*), da sie nicht den Laien überlassen werden kann (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System), darf nun lediglich in Ansehung dessen, was in der Religion statutarisch ist, verlangt werden: daß der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als **authentisch** oder als **doktrinal** verstanden werden solle. — Im ersteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen sein; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen bloßen Geschichtssatz ist tot an ihm selber. — Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten und indirekt auch für das Volk in gewisser pragmatischer Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen Schriftsteller

---

ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken (wir hofften, er würde Israel erlösen); denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheißen. Nun trug es sich zu, daß, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall geriet: daß auch die Heiden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten, wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gott mit seinem einzigen Sohne bringen wollte (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes), glaubten; denn da wären sie Kinder Abrahams im Glauben (zuerst unter, dann aber auch ohne die Beschneidung). — Es ist kein Wunder, daß diese Entdeckung, die in einer großen Volksversammlung eine so unermeßliche Aussicht eröffnete, mit dem größten Jubel, und als ob sie unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes gewesen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde und als ein solches in die[a]) biblische (Apostel-) Geschichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, sie als Faktum zu glauben und diesen Glauben der natürlichen Menschenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenötigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube.

---

a) „die" fehlt bei Kant.

können als Menschen auch geirrt haben (wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt), wie z. B. der heilige Paul mit seiner Gnadenwahl, welche er aus der mosaisch-messianischen Schriftlehre in die evangelische treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewisser Menschen, ehe sie noch geboren waren, sich in großer Verlegenheit befindet und so, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als kontinuierlich dem Ausleger zuteil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch tun muß. — Also ist nur die doktrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volkes in der wahren, inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist; wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit ohne Täuschung zugeht, dahingegen das Volk, mit einem Geschichtsglauben, den keiner desselben sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein jeder faßt, in seiner Absicht (die es haben muß) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volkes, das eine Heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doktrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volkes) moralisches Interesse — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disziplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Wortes, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf

historische Art) beglaubigten Ausleger seines Wortes geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

Und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugnis, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten; doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Diktatur (des Religionsedikts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: *Provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.*[a])

Anhang biblisch-historischer Fragen

über die praktische Benutzung und mutmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buches.

Daß es bei allem Wechsel der Meinungen noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volkes in einem Staat hiermit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen oder auch es chiliastisch in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer ist der Redakteur der biblischen Bücher (Alten und Neuen Testaments), und zu welcher Zeit ist der Kanon zustande gekommen?

Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nötig sein, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst und mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen imstande sein?

Hat man hinreichende Dokumente der Authentizität

---

a) D. h.: Die Konsuln mögen Fürsorge treffen, daß der Staat keinen Schaden nehme. (K. V.)

der Bibel nach den sogenannten siebzig Dolmetschern, und von welcher Zeit kann man sie mit Sicherheit datieren? usw.

Die praktische, vornehmlich öffentliche Benutzung dieses Buches in Predigten ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Absicht muß ihr nachstehen, wenn sie hiermit in Kollision kommt. — Man muß sich daher wundern, daß diese Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine *paraphrastische* Behandlung eines Textes der *paränetischen* wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit und was man vermittelst ihrer aus der Bibel durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Konjekturen sind, *herauszieht*, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie *hineinträgt*, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung sein können, das muß diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text *nur* (wenigstens *hauptsächlich*) als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken läßt, zu behandeln, ohne was die heiligen Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung als Endzweck gerichtete Predigt (wie denn das eine jede sein soll), muß die Belehrung aus den *Herzen* der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln, wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter sein soll. Die damit verbundenen *Zeugnisse* der Schrift sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren *bestätigende* historische Beweisgründe sein (denn deren bedarf die sittlich-tätige Vernunft hierbei nicht, und die empirische Erkenntnis vermag es auch nicht), sondern bloß Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Fakta der heiligen Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbarer Vorteil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.

Anhang.

Von einer reinen Mystik in der Religion.*)

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Ähnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandteilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältnis. Hier wies nun die alte Philosophie dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunkt in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die als solche gänzlich von der Welt oder von den Außendingen und Umständen abhängig sein mußte; sie machte also den Menschen zu einem beinahe bloß passiven Teile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus aktive Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein. Jenes „ist“ und dieses „soll“ führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir bemerken daher auch im Menschen zweierlei ganz verschiedenartige Teile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand und auf der anderen Vernunft und freien Willen, die sich sehr wesentlich voneinander unterscheiden. In der Natur ist alles; es ist von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlich-

*) In einem seiner Dissertation: *De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore* Carol. Arnold. Willmans,[a]) *Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum* 1797. beigefügten Briefe, welchen ich mit seiner Erlaubnis und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsstellen hiermit liefere, und welcher diesen jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten läßt. Wobei ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

a) Vgl. die Korrespondenz Kants mit C. A. Willmans *Briefwechsel III,* S. 202, 207, 230, 259, 277, 279.

keit und Verstand gehen aber nur immer darauf aus zu bestimmen, was und wie es ist; sie müssen also für die Natur, für diese Erdenwelt bestimmt sein und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beständig ins Übersinnliche, wie es wohl über die sinnliche Natur hinaus beschaffen sein möchte; sie scheint also, obzwar ein theoretisches Vermögen, dennoch gar nicht für diese Sinnlichkeit bestimmt zu sein; der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; diese sollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menschen sein; er kann also noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Mensch muß für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt; dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt; denn er besteht bloß aus Kategorien, d. h. Äußerungsarten, die bloß auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Grenzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verstand auf; weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. [Ein Beweis für die bloß irdische oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu sein, daß wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Tiere (indem wir doch den Instinkt auch als eine Art von Verstand ansehen können, insofern zum bloßen Verstande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört, und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muß also bloß zur Natur gehören, und wenn der Mensch bloß Verstand hätte, ohne Vernunft und freien Willen oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Tieren unterscheiden und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen durchaus und wesentlich von den Tieren verschieden ist, auch von dem klügsten (dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt als der Verstand der Menschen). — Dieser Verstand aber ist ein gänzlich aktives Vermögen

des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind bloß seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Außendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkungen des Verstandes, sie reizen ihn zur Aktion, und das Produkt dieser Aktion sind Vorstellungen und Begriffe. Die Dinge also, worauf sich die Vorstellungen und Begriffe beziehen, können nicht das sein, was unser Verstand vorstellt; denn der Verstand kann nur Vorstellungen und seine Gegenstände, nicht aber wirkliche Dinge schaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich sein mögen, erkannt werden; die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Produkt aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponieren müssen. Ein Beispiel gibt die Naturwissenschaft. Außendinge wirken auf einen aktionsfähigen Körper und reizen diesen dadurch zur Aktion; das Produkt hiervon ist Leben. — Was ist aber Leben? Physisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt und seines Verhältnisses zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagiert, sie als seine Welt ansieht und sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Aktionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt. Ebenso mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Außendingen entsteht diese seine Welt; ohne Außendinge wäre er tot; — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände und ohne diese nicht diese seine Welt; sowie mit einem anderen Verstande auch eine andere Welt da sein würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so,

daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Aktion und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch aktive Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Aktion sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen sein. Die Vernunft als theoretisches Vermögen kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen sein, d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes die Gelegenheitsursachen ihrer Aktion sind. Also kann die Vernunft, als theoretisches spekulatives Vermögen, hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muß folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt sein), sondern nur als praktisches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist bloß und allein praktisch; das Wesentliche desselben besteht darin, daß seine Aktion nicht Reaktion, sondern eine reine objektive Handlung sein soll, oder daß die Triebfedern seiner Aktion nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; daß er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unabhängig von den Ideen der spekulativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts Wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muß die Triebfeder der Aktion des freien Willens etwas sein, was im inneren Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreißt und über sie erhebt, daß wir als moralische Wesen die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Aktion des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Wollens ansehen können, an[a]) deren Stelle vielmehr nur die moralische Person der Menschheit tritt. Jenes Gesetz sichert uns also eine bloß dem Menschen eigentümliche und ihn von allen übrigen Naturteilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, ver-

a) Kant: „in“.

möge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. — Diese Moralität und nicht der Verstand ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht. So sehr auch der Verstand ein völlig aktives und insofern ein selbständiges Vermögen ist, so bedarf er doch zu seiner Aktion der Außendinge und ist auch zugleich auf sie eingeschränkt; dahingegen der freie Wille völlig unabhängig ist und einzig durch das innere Gesetz bestimmt werden soll: d. h. der Mensch bloß durch sich selbst, sofern er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat. Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Außendinge nichts, wenigstens nicht dieser Verstand sein würde, so bleiben Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sei welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphysische Schluß wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit gemacht werden können: „Daß mit dem Tode des Menschenkörpers auch dieser sein Verstand stirbt und verloren geht, mit allen seinen irdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen; weil doch dieser Verstand immer nur für irdische, sinnliche Dinge brauchbar ist, und, sobald der Mensch ins Übersinnliche sich versteigen will, hier sogleich aller Verstandesgebrauch aufhört und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?" Es ist dieses eine Idee, die ich nachher auch bei den Mystikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe und die gewiß zur Beruhigung und vielleicht auch moralischen Verbesserung vieler Menschen beitragen würde. Der Verstand hängt, so wenig wie der Körper, vom Menschen selbst ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man sich, weil man weiß, er ist nichts Wesentliches, — ein gutgebauter Körper hat nur hier auf der Erde seine Vorzüge. Gesetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verstande ebenso wäre, sollte das nicht für die Moralität der Menschen ersprießlich sein? Die neueste Naturlehre des Menschen harmoniert sehr mit dieser Idee, indem sie den Verstand bloß als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Produkt der Gehirnwirkung ansieht. S. Reils physiologische Schriften.[a])

a) Joh. Christ. Reil (1755—1813), 1788 Professor der Medizin in Halle, seit 1840 an der neugegründeten Universität Berlin, wo er

Auch die älteren Meinungen von der Materialität der Seele ließen sich hierdurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: Hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Dasein Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend sein muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm eine neue Erkenntnis, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Klasse von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst **Mystiker** nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wiederzufinden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottes-**Dienst** heißt und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christentum sprachen.

1813 am Lazarettfieber starb. Er begründete 1796 und leitete bis 1812 das später u. a. von Johannes Müller und Du Bois-Reymond geleitete, heute noch bestehende *Archiv für Physiologie*.

— Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute, und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Herde ihres Eigennutzes wegen findet), bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Konsequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze und fand im wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forscht, so findet man, daß sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Übereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren mit ihrem inneren Gesetze schließen; denn wenn man sie z. B. fragt: Warum? so ist ihre Antwort: Sie legitimiert sich in meinem Inneren, und ihr werdet es ebenso finden, wenn ihr der Weisung eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind größtenteils aus der Klasse der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle, sowohl Staats- als kirchliche, Abgaben. Bei dem gebildeten Teile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies vorurteilsloses Räsonnement und Urteil über religiöse Gegenstände.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?

1.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternissen) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders als durch übernatürliche Mitteilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird.*) — Übrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen (ob etwa künftig neue Rassen derselben entstehen möchten), sondern um die Sittengeschichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (*singulorum*), sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen

---

*) Wer ins Wahrsagen pfuschert (es ohne Kenntnis oder Ehrlichkeit tut), von dem heißt es: er wahrsagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

(*universorum*) zu tun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im großen) zum Besseren beständig fortschreite?

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit; mithin als eine *a priori* mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich? — Antwort: Wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, daß über kurz oder lang nicht bloß Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten als Volksleiter ihre Verfassung mit soviel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Lasten beschwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornehmlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mußten daher natürlicherweise vergeblich in der Luft verhallen; weil diese hartnäckig auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten Verfassung beharrten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, soweit ihr Einfluß reicht, es ebenso und sind auch im Wahrsagen ebenso glücklich. — Man muß, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmütige Phantasten träumen, daß sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken läßt, sich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung

des Antichrists; währenddessen sie gerade das tun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeine nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirekt bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann: alsdann aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also auch ohne besondere Wahrsagergabe vorher verkündigen konnten.

3.

Einteilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im kontinuierlichen Rückgange zum Ärgeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Wertes unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punkt einerlei ist).

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospekt gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen und ebenso öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subjekt auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre.

a.

Von der terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst

aufreiben. Daher beim Anwachs großer wie Berge sich auftürmender Greueltaten und ihnen angemessener Übel gesagt wird: Nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngste Tag ist vor der Tür; und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.

b.

Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Daß die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjekts geschehen müßte, wozu dieses aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen; und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maß des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonismus mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu sein und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weiteren Fortschreitens auf der Bahn des Guten, wenig zu versprechen.

c.

Von der Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte.

Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Torheit ist der Charakter unserer Gattung. In die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden

zu sein, wenn es auch nur der Abwechslung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurückrollen zu lassen. — Das Prinzip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamiert (verschmolzen), als vielmehr eines durch das andere neutralisiert zu sein; welches Tatlosigkeit zur[a]) Folge haben würde (die hier der Stillstand heißt): eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die anderen Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen.

Wenn das menschliche Geschlecht im ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärtsgehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, daß nun nicht gerade jetzt vermöge der physischen Anlage unserer Gattung die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und mit beschleunigtem Falle zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunkt *(punctum flexus contrarii)* anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu tun, denen sich zwar vorher diktieren läßt, was sie tun sollen, aber nicht vorhersagen läßt, was sie tun werden, und die aus dem Gefühl der Übel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen

a) Kant: „zu"; corr. Tieftrunk.

wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche (sagt der Abt Coyer),[a]) unter euch ist nichts beständig als die Unbeständigkeit!"

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunktes, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft tun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den sie einmal genommen haben: sollten sie sich darüber auch in Tychonische Zyklen und Epizyklen[b]) bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied), weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muß.

Wenn man dem Menschen einen angeborenen und unveränderlich guten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maß er nicht kennt, weiß er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

---

a) Gabriel François Coyer, französischer Jesuit (1707 bis 1782). Von ihm erschienen 1761 (Berlin) in deutscher Übersetzung *Moralische Kleinigkeiten.*

b) Geht auf die verzwickte, zwischen geozentrischem und

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die als Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweist, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und (da dieses die Tat eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll) Urheber desselben zu sein; aus einer gegebenen Ursache aber läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind. Daß diese letzteren sich aber irgend einmal ereignen müssen, kann, wie beim Kalkül der Wahrscheinlichkeit im Spiel, wohl im allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Kausalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

---

heliozentrischem System vermittelnde Planetentheorie des bekannten schwedischen Astronomen Tycho Brahe (1546 bis 1601).

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen von Menschen verrichteten Taten oder Untaten, wodurch, was groß war unter Menschen, klein oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie gleich als durch Zauberei alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hervorkommen. Nein, nichts von alledem. Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der anderen, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches[a]) ist, soweit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmal unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

---

a) Kant: „solcher".

Diese moralische einfließende Ursache ist zwiefach: erstens die des **Rechts**, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des **Zwecks** (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volkes allein an sich **rechtlich** und moralisch gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann,*) mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten) abgehalten und so dem Menschengeschlechte bei aller seiner Gebrechlichkeit der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Teilnehmung am Guten mit **Affekt**, der **Enthusiasmus**, ob er zwar, weil aller Affekt als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, gibt doch vermittelst dieser Geschichte zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasmus nur immer aufs **Idealische** und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft

---

*) Es ist aber hiermit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmaße, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch ist das Murren der Untertanen nicht des Inneren der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republikanisieren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volkes mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republikanisieren. — Dennoch haben verleumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jakobinerei und Rottierung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht; indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.

werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt[a]) werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volkes, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten*) und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äußere zuschauende Publikum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisierte.

---

*) Von einem solchen Enthusiasmus der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: *Postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.*[b]) — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein Recht des Volkes gegen ihn anerkenne; daß dieses seine Glückseligkeit bloß der Wohltätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke und alle Anmaßung des Untertans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält) ungereimt, ja gar strafbar sei? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Untertanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich wie folgsame Schafe, von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von anderen (und hier von der Regierung) zuteil werden kann; sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austeilt (der eine setzt sie hierin, der andere darin), weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also im Bewußtsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Tier nach dem formalen Prinzip seiner Willkür keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß notwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligtum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohltätig

---

a) gespornt? [K. V.]

b) D. h.: Nachdem er (sc. Turnus) an die Rüstung Vulkans gelangt war, zersprang die sterbliche Klinge wie zerbrechliches Eis von dem Streiche. (Vergil Aeneis XII, 739 f.) [K. V.]

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muß etwas Moralisches im Grundsatze sein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch wegen des großen und Epoche machenden Einflusses als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt und das menschliche Geschlecht im ganzen seiner Vereinigung (*non singulorum, sed universorum*) angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Teilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Herr Erhard[a]) ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird — indem der Krieg von innen und außen alle bisher bestandene statutarische zerstört —, die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen: die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage die Erreichung

---

sie auch immer sein mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen und dabei doch republikanisch, d. h. im Geiste des Republikanismus und nach einer Analogie mit demselben regieren ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

---

a) Der bekannte begeisterte Anhänger Kants, Joh. Benj. Erhard (1766—1827), Arzt in Nürnberg, später in Berlin, in seiner Schrift *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* (1795) S. 189.

dieses Zweckes und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergißt sich nicht mehr*, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall, verheißen konnte.

Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfassung eines Volkes gegen das Ende doch fehlschlüge oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagern), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden[a]) sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemütern aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran teilnehmen dürften, die

---

a) Man sollte eher erwarten: „sie erwecken“.

Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper[a]) und Blumenbach[b])) bloß das Tier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte ebenso mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen usw. Denn für die Allgewalt der Natur oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn teils tierisch als bloßes Werkzeug ihrer Absichten belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander aufstellen, um sie[c]) schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen in Ansehung ihrer Publizität.

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volkes von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staates, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellten amtsmäßigen, sondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer als für den Staat gefährliche Leute verschrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans

---

a) Petrus Camper, holländischer Anatom (1722—1789); sein Hauptwerk: *Demonstrationes anatomico-pathologicae* (2 Bde., Amsterdam 1760—62).

b) Johann Friedrich Blumenbach (1752—1840), wirkte als Anatom und vergleichender Zoologe fast sechs volle Jahrzehnte (1776—1835) an der Universität Göttingen.

c) ihn?

Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), sondern *ehrerbietig* an den Staat gerichtet, und dieser jenes sein rechtliches Bedürfnis zu beherzigen angefleht wird; welches durch keinen anderen Weg als den der Publizität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (*gravamen*) vortragen will. So verhindert das *Verbot* der Publizität den Fortschritt eines Volkes zum Besseren selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber doch gesetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Konstitution. Es wäre Verletzung der Majestät des großbritannischen Volkes, von ihm zu sagen, es sei eine *unbeschränkte Monarchie*; sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments als Volksrepräsentanten den Willen des Monarchen *einschränkende* Verfassung sein, und doch weiß ein jeder sehr gut, daß der Einfluß desselben auf diese Repräsentanten so groß und so unfehlbar ist, daß von gedachten Häusern nichts anderes beschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiß und es auch *macht*, daß ihm werde widersprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, daß die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird; weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publizität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz *eingeschränkten Monarchie**) täuscht, indessen daß seine Stellvertreter,

---

*) Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was ist ein *absoluter* Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: Es soll Krieg sein, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein *eingeschränkter* Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: Es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand,

durch Bestechung gewonnen, es insgeheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein Platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im großen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten: mithin ist es Pflicht, in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht sobald zustande kommt) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republikanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geiste der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenngleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.

---

in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote stehen müssen. Nun hat der großbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Konstitution nach nicht sein sollte; die er aber immer vorbeigehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Ämter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muß aber freilich nicht Publizität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlechte abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer *Legalität* in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen; d. i. in die guten *Taten* der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in die Phänomene der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen; nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, insofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, *a priori*, aufgestellt werden kann.

Allmählich wird der Gewalttätigkeit von seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohltätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten usw. teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eigenen Vorteil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältnis gegeneinander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden darf; als wozu auch eine *Art* von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich sein würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zuviel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gern für Träumerei eines überspannten Kopfes halten möchte.*)

---

*) Es ist doch *süß*, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen; aber *vermessen*, sie vorzuschlagen,

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: Nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigsten an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern

---

und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Platos *Atlantica*, Morus' *Utopia*, Harringtons *Oceana* und Allais' *Severambia*[a]) sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie (Cromwells verunglückte Mißgeburt einer despotischen Republik ausgenommen) auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen; kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen. Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, vollendet[b]) zu hoffen, ist ein süßer Traum: aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.

---

a) Die *Atlantis* kommt als mythenhafter Staat in Platos *Timaeus* und *Kritias* vor (vgl. darüber *Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II, 32—43*). — Morus' *Utopia* ist bekannt. — Die *Oceana* des Engländers Harrington (1611—1677) erschien 1656 zu London. — Die *Histoire des Sevarambes* (Paris 1677 und 1679) soll von einem gewissen Vairasse d'Allais stammen (zuerst englisch 1675). Näheres über die beiden letzteren in der *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* (Stuttgart 1895): über Harrington S. 648—662 (von Ed. Bernstein), über Vairasse S. 821—837 (von C. Hugo).

b) Kant: „als vollendet"; corr. Vorländer.

dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büsching[a]) klagt), weil er alles zum Kriege braucht; sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformiere und, statt Revolution Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen: so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effekt begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt), als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich daß sie das größte Hindernis des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genötigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf echte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Besseren fortschreiten kann.

Beschluß.

Ein Arzt, der seine[b]) Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete: den einen, daß der Puls besser schlüge, den anderen, daß der Auswurf, den

---

a) A. F. Büsching (1724—1793), freigesinnter Theologe und Geograph, 1754—61 Professor der Philosophie in Göttingen, seit 1766 Direktor des Gymnasiums zum Grauen Kloster in Berlin.

b) Kant: „seinen“; corr. Vorländer.

dritten, daß der Schweiß Besserung verspräche usw., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde. Wie geht's, Freund, mit Eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wird's gehen? Ich sterbe vor lauter Besserung! — Ich verdenke es keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt; allein ich verlasse mich auf das heroische Arzneimittel, welches Hume anführt und eine schnelle Kur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (sagt er) die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten.“ *Sero sapiunt Phryges.*[a]) Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständnis einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnötigen, das schon jetzt im Prospekt ist.

a) „Zu spät werden die Phrygier weise“ (Sprichwörtlich bei den Alten). [K. V.]

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen.

Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.

Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland.[a])

Daß meine Danksagung für das den 12. Dezember 1796 an mich bestellte Geschenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buches „Von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern", selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen sein dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres[b]) zu schließen Ursache haben; wenn das Altgewordensein nicht schon die öftere Vertagung *(procrastinatio)* wichtiger Beschlüsse bei sich führte, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urteil über ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen und die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschen-

---

a) Über Hufeland s. die *Einleitung*.
b) sc. 1798.

natur zu zeigen", und setzen hinzu: „wenigstens kann ich versichern, daß es keine vorgefaßte Meinungen waren, sondern ich durch die Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hineingezogen wurde." — Eine solche Ansicht der Sache verrät den Philosophen, nicht den bloßen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein gleich einem der Direktoren des französischen Konvents die von der Vernunft verordneten *Mittel* der Ausführung (technisch), wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Korps der Ärzte aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was *hilft*, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich *Pflicht ist*, mit Weisheit zu verordnen weiß; sodaß moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgibt, die zwar nicht allen für alles hilft, aber doch in keinem Rezepte mangeln kann.

Dieses Universalmittel betrifft aber nur die *Diätetik*, d. i. es wirkt nur *negativ*, als Kunst Krankheiten *abzuhalten*. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muß, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüts des Menschen, über seine krankhaften Gefühle durch den bloßen festen Vorsatz Meister zu sein.

Die die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung *anderer* hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten; weil sie aus dem Selbstbewußtsein hervorgeht und sich nachher allererst andere fragen läßt: ob es nicht auch sie ebenso in sich wahrnehmen? — Ich sehe mich also genötigt, mein *Ich laut* werden zu lassen; was im dogmatischen*) Vortrage Unbescheidenheit

*) Im dogmatisch-praktischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die jedermann angehen, spricht der Kanzelredner nicht durch *Ich*, sondern *Wir*. In dem erzählenden aber der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt) oder eigener Erfahrung an sich selbst muß er durch Ich reden.

verrät, aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von selbst und ohne darauf geführt zu sein beifällt, zu seiner Beurteilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmaßung sein, andere mit der inneren Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjektive Wichtigkeit (für mich), aber keine objektive (für jedermann geltende) enthielte.[a]) Wenn aber dieses Aufmerken auf sich selbst und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern daß jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Übelstand, mit seinen Privatempfindungen andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner in Absicht auf Diätetik angestellten Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Therapeutik, sie zu heilen.

Sie heißt ihm „die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern".

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswert sein dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich tun: nämlich lange zu leben und dabei gesund zu sein; aber der erstere Wunsch hat den letzteren nicht zur notwendigen Bedingung, sondern er ist unbedingt. Laßt den Hospitalkranken jahrelang auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinkt will es anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier (*Jovi liberatori*) winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (*procrastinatio*) seines peremtorischen

a) Kant: „enthielten"; corr. Kehrbach.

Dekrets. Der in wilder Entrüstung gefaßte Entschluß des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen, macht hiervon keine Ausnahme; denn er ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltierten Affekts. — Unter den zwei Verheißungen für die Befolgung der Kindespflicht („auf daß dir es wohlgehe und du lange lebest auf Erden") enthält die letztere die stärkere Triebfeder, selbst im Urteile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienstlich ist.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet sich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumutet; denn sie ist kein Grund zu einer ihnen schuldigen Achtung. Das Alter will also noch für etwas Verdienstliches angesehen werden; weil ihm eine Verehrung zugestanden wird. Also nicht etwa, weil Nestorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit zu Leitung der jüngeren Welt bei sich führen, sondern bloß weil, wenn nur keine Schande dasselbe befleckt hat, der Mann, welcher sich so lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit als dem demütigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann („du bist Erde und sollst zur Erde werden"), so lange hat ausweichen und gleichsam der Unsterblichkeit hat abgewinnen können, weil, sage ich, ein solcher Mann sich so lange lebend erhalten und zum Beispiel aufgestellt hat.

Mit der Gesundheit, als dem zweiten natürlichen Wunsche, ist es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann sich gesund fühlen (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urteilen), nie aber wissen, daß man gesund sei. — Jede Ursache des natürlichen Todes ist Krankheit, man mag sie fühlen oder nicht. — Es gibt viele, von denen, ohne sie eben verspotten zu wollen, man sagt, daß sie für immer kränkeln, nie krank werden können; deren Diät ein immer wechselndes Abschweifen und wieder Einbeugen ihrer Lebensweise ist, und die es im Leben, wenngleich nicht den Kraftäußerungen, doch der Länge nach weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die sich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Gesundheit rühmten; indessen daß der Keim des Todes (die Krankheit), der

Entwicklung nahe, unbemerkt in ihnen lag und der, welcher sich gesund fühlte, nicht wußte, daß er krank war; denn die Ursache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die Kausalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verstand, dessen Urteil irrig sein kann; indessen daß das Gefühl untrüglich ist, aber nur dann, wenn man sich krankhaft fühlt, diesen Namen führt; fühlt man sich aber so auch nicht, doch gleichwohl in dem Menschen verborgenerweise und zur baldigen Entwicklung bereitliegen kann; daher der Mangel dieses Gefühls keinen anderen Ausdruck der Menschen für sein Wohlbefinden verstattet, als daß er scheinbarlich gesund sei. Das lange Leben also, wenn man dahin zurücksieht, kann nur die genossene Gesundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunst, das Leben zu verlängern (nicht es zu genießen), ihre Geschicklichkeit oder Wissenschaft zu beweisen haben; wie es auch Herr Hufeland so ausgedrückt haben will.

Grundsatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d. i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge, und ein allmähliches Erlöschen der Lebenskraft aus Mangel der Übung, sowie eine Erschöpfung derselben durch zu häufigen und starken Gebrauch derselben. Der Stoizismus, als Prinzip der Diätetik (*sustine et abstine*),[a]) gehört also nicht bloß zur praktischen Philosophie als Tugendlehre, sondern auch zu ihr als Heilkunde. — Diese ist alsdann philosophisch, wenn bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt. Dagegen, wenn sie diese Empfindungen zu erregen oder abzuwehren, die Hilfe außer sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) sucht, sie bloß empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege

---

a) Halte aus und sei enthaltsam. (V.)

des nicht Kranken sind solche *Verwöhnungen* der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir selbst gemäß, der Vorschrift nicht beistimmen: „Man soll Kopf und Füße warm halten.“ Ich finde es dagegen geratener, beide kalt zu halten (wozu die Russen auch die Brust zählen), gerade der Sorgfalt wegen, *um mich nicht zu verkälten*. — Es ist freilich gemächlicher, im laulichen Wasser sich die Füße zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu tun; dafür aber entgeht man dem Übel der Erschlaffung der Blutgefäße in so weit vom Herzen entlegenen Teilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach sich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift statt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in sich schließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüssigen Stoff forttreiben sollen, wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites, den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen gehört.

2. *Lange* oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) *viel schlafen* ist freilich ebensoviel Ersparnis am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es größtenteils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und Wiedereinschlummern in langen Winternächten ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe krafterschöpfend; mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter sich zu *pflegen* oder pflegen zu lassen, bloß um seine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in schlimmem Wetter) oder überhaupt die Übertragung der Arbeit an andere, die man selbst verrichten könnte, zu *schonen*, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und

Verkürzung des Lebens. — — Auch daß sehr alt Gewordene mehrenteils verehelichte[a] Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen sein.[b] — In einigen Familien ist das Altwerden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Prinzip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnisweise nur wenig Beispiele davon an die Hand gibt von solchen, die nebeneinander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Konvenienz des Staates die öffentliche Meinung seiner Absicht gemäß gestimmt zu sein verlangt. — Übrigens ist das Philosophieren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich Agitation des Gemüts, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äußeren Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich ist und die Lebenskraft nicht stocken läßt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine absolute Einheit ist) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Maße durch vernünftige Schätzung des Wertes des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten in Erweiterung seiner Erkennt-

---

a) Hierzu hat die Sonderausgabe Hufelands noch folgende Anmerkung Kants, die von Tieftrunk fälschlich Hufeland zugeschrieben und deshalb von den bisherigen Herausgebern nicht abgedruckt worden ist: „Hierwider möchte ich doch die Beobachtung anführen: daß unverehelichte (oder jung verwitwete) alte Männer mehrenteils länger ein jugendliches Aussehen erhalten als verehelichte, welches doch auf eine längere Lebensdauer zu deuten scheint. — Sollten wohl die letzteren an ihren härteren Gesichtszügen den Zustand eines getragenen Jochs (davon *conjugium*), nämlich das frühere Altwerden verraten, welches auf ein kürzeres Lebensziel hindeutet?

b) Gegen das *argumentum ad hominem* des Hagestolzes Kant führt Hufeland in einer Anmerkung seine statistischen Nachforschungen ins Feld.

nisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten, leisten doch auch ebendasselbe oder etwas dem Ähnliches; und sofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er insofern auch Philosoph und genießt die Wohltätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten als Surrogate bei[a]) eingeschränkten Köpfen fast ebendasselbe, und die mit Nichtstun immer vollauf zu tun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein großes Interesse, daß die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer nacheinander, keine mit der anderen zugleich, schlagen mußten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beschäftigte und dem letzteren zu verdienen gab. Ein anderer fand in der Abfütterung und Kur seiner Singvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen, und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, daß, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie vor Langerweile zu sterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Diskurs über das lange Leben Ihnen nicht auch Langeweile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenngleich nicht zu schelten pflegt, hiermit Grenzen setzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Objekt, mutlos zu überlassen (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden) — die Grillenkrankheit

a) Tieftrunk (dem Hartenstein folgt): „den“.

(*hypochondria vaga*),*) welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist und daher auch die dichtende heißen könnte, — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest, an sich zu bemerken glaubt, ist das gerade Widerspiel jenes Vermögens des Gemüts, über seine krankhaften Gefühle Meister zu sein, nämlich Verzagtheit, über Übel, welche Menschen zustoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn sie kämen, ihnen widerstehen zu können: eine Art von Wahnsinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsstoff (Blähung oder Verstopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn affiziert, gefühlt, sondern als bevorstehendes Übel von der dichtenden Einbildungskraft vorgespiegelt wird; wo dann der Selbstquäler (*heautontimorumenos*),[a]) statt sich selbst zu ermannen, vergeblich die Hilfe des Arztes aufruft; weil nur er selbst, durch die Diätetik seines Gedankenspiels, belästigende Vorstellungen, die sich unwillkürlich einfinden, und zwar von Übeln, wider die sich doch nichts veranstalten ließe, wenn sie sich wirklich einstellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieser Krankheit behaftet, und solange er es ist, kann man nicht verlangen, er solle seiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorsatz Meister werden. Denn wenn er dieses könnte, so wäre er nicht hypochondrisch. Ein vernünftiger Mensch statuiert keine solche Hypochondrie; sondern, wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Übel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Objekt derselben da sei. Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, daß, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu tun möglich sei, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt seine Beklommenheit (welche alsdann bloß topisch ist) an ihrer Stelle liegen (als ob

---

*) Zum Unterschiede von der topischen (*hypochondria intestinalis*) [= örtlichen, die von den Eingeweiden abhängig ist. V.].

a) Die griechische Bezeichnung ist eine Reminiszenz Kants an die den gleichen Titel führende Komödie des Terenz.

sie ihn nichts anginge) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu tun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte. Aber die Überlegung, daß die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloß mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, daß ich mich an sie gar nicht kehrte und, währenddessen daß ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen (wie Hypochondrische pflegen), sondern absichtlich und natürlich mitzuteilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch desselben *tut*, als was man *genießt*, so können Geistesarbeiten eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegensetzen, welche bloß den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden, durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.
Vom Schlafe.

Was die Türken nach ihren Grundsätzen der Prädestination über die Mäßigkeit sagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wieviel er im Leben zu essen haben werde, und wenn er sein beschieden Teil in großen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu *essen*, mithin zu *sein* sich Rechnung machen könne: das kann in einer Diätetik als *Kinderlehre* (denn im Genießen müssen auch Männer von Ärzten oft als Kinder behandelt werden) auch zur Regel dienen: nämlich, daß jedem Menschen von Anbeginn her vom Verhängnisse seine Portion *Schlaf* zugemessen worden und der, welcher von seiner Lebenszeit in Mannesjahren zu viel (über das Dritteil) dem Schlafen eingeräumt hat, sich

nicht eine lange Zeit zu schlafen d. i. zu leben und alt zu werden versprechen darf. — Wer dem Schlaf als süßem Genuß im Schlummern (der *Siesta* der Spanier) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) viel mehr als ein Dritteil seiner Lebenszeit einräumt, oder ihn sich auch teilweise (mit Absätzen) nicht in einem Stück für jeden Tag zumißt, verrechnet sich sehr in Ansehung seines *Lebensquantums*, teils dem Grade teils der Länge nach. — Da nun schwerlich ein Mensch wünschen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfnis für ihn wäre (woraus doch wohl erhellt, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem, soviel er verschlafen, ebensoviel Mühseligkeit zu tragen er sich erspart hat), so ist es geratener, fürs Gefühl sowohl als für die Vernunft, dieses genuß- und tatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen und es der unentbehrlichen Naturrestauration zu überlassen; doch mit einer genauen Abgemessenheit der Zeit, von wo an und wie lange sie dauern soll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle, zu der bestimmten und gewohnten Zeit nicht schlafen oder auch sich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erstere: in dieser Absicht sich zu Bette zu legen und doch schlaflos zu liegen. — Sich alle *Gedanken* aus dem Kopf zu schlagen, ist zwar der gewöhnliche Rat, den der Arzt gibt; aber sie oder andere an ihrer Stelle kommen wieder und erhalten wach. Es ist kein anderer diätetischer Rat, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines sich regenden Gedankens die Aufmerksamkeit davon sofort abzuwenden (gleich als ob man mit geschlossenen Augen diese auf eine andere Seite kehrte); wo dann durch das Abbrechen jedes Gedankens, den man inne wird, allmählich eine Verwirrung der Vorstellungen entspringt, dadurch das Bewußtsein seiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verschiedene Ordnung, nämlich ein unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft (das im gesunden Zustande der *Traum* ist) eintritt, in welchem durch ein bewundernswürdiges Kunststück der tierischen Organisation der Körper für die animalischen Bewegungen *abgespannt*,

für die Vitalbewegung aber innigst agitiert wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derselben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können; weil sonst bei gänzlicher Ermangelung derselben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorstellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben sich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermutlich alle Tiere, wenn sie schlafen.

Jedermann aber, der sich zu Bette und in Bereitschaft zu schlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller obgedachten Ablenkung seiner Gedanken, doch nicht zum Einschlafen kommen können. In diesem Fall wird er im Gehirn etwas Spastisches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zusammenhängt, daß ein Mensch gleich nach dem Erwachen etwa einen halben Zoll länger sei, als wenn er sogar im Bette geblieben und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlaflosigkeit ein Fehler des schwächlichen Alters und die linke Seite überhaupt genommen die schwächere ist,*) so fühlte

---

*) Es ist ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauch seiner äußeren Gliedmaßen betrifft, es bloß auf die Übung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die stärkere oder schwächere sein solle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob sich der Reiter im Steigbügel stehend von der rechten zur linken oder umgekehrt aufs Pferd schwinge usw. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer sich am linken Fuße Maß für seine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge sei, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht besser belehrt hätten; sowie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu sehen ist, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben schreiten will, den linken Fuß ansetzt und mit dem rechten überschreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußische Infanterist geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, sondern bestätigt ihn vielmehr; denn er setzt diesen voran, gleich als auf ein Hypomochlium,[a]) um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

---

a) = Unterlage eines Hebels [K. V.].

ich seit etwa einem Jahre diese krampfigen Anwandlungen und sehr empfindliche Reize dieser Art, obzwar nicht wirkliche und sichtbare Bewegungen der darauf affizierten Gliedmaßen als Krämpfe, die ich nach der Beschreibung anderer für *gichtische* Zufälle halten und dafür einen Arzt suchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Objekt, was es auch sei (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften, mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann und zwar schleunig stumpf wurden, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieses nicht etwa bloß eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des anderen Morgens früh sich zeigende glühende Röte der Zehen des linken Fußes überzeugen. Ich bin gewiß, daß viele *gichtische* Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja *Krämpfe* und selbst *epileptische* Zufälle (nur nicht[a]) bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verschrieene *Podagra*, bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Geratenste in Ansehung des Genusses, der Zeit und Menge nach, bloß den *Appetit* (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse *Angewohnheit* einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es ebenso alle Tage zu

---

a) Tieftrunk-Hartenstein: „nicht nur“.

halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist; doch unter der Bedingung, daß diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. — Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geschlecht; verlangt dagegen derbere Kost und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meisten von der *vita propria* zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Tier gerissen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht bloß fühlen, sondern sogar hören kann) zu befördern und zugleich solche Teile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geäder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich sind.

Das Wasser braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang seiner Absonderung von der Blutmasse durch die Nieren zur Harnblase zu machen, wenn es nicht dem Blute assimilierte Teile (dergleichen der Wein ist), und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortschaffen bei sich führen, in sich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medizin gebraucht wird, dessen künstlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandlung des Appetits zum Wassertrinken (dem Durst), welche großenteils nur Angewohnheit ist, nicht sofort nachzugeben und ein hierüber genommener fester Vorsatz bringt diesen Reiz in das Maß des natürlichen Bedürfnisses des den festen Speisen beizugebenden Flüssigen, dessen Genuß in Menge im Alter selbst durch den Naturinstinkt geweigert wird. Man schläft auch nicht gut, wenigstens nicht tief bei dieser Wasserschwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es ist oft gefragt worden: ob, gleichwie in vierundzwanzig Stunden nur ein Schlaf, so auch in ebensoviel Stunden nur eine Mahlzeit nach diätetischer Regel verwilligt werden könne, ob es nicht besser (gesunder) sei, dem Appetit am Mittagstische etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht essen zu können. Zeitkürzender ist freilich das letztere. — Das erstere halte ich auch in den sogenannten besten Lebensjahren (dem Mittelalter)

für zuträglicher; das letztere aber im späteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langsamer abläuft als in jüngeren Jahren, so kann man glauben, daß ein neues Pensum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indessen daß das erstere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen ist, der Gesundheit nachteilig werden müsse. — Auf solche Weise kann man den Anreiz zum Abendessen nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags für ein krankhaftes Gefühl halten, dessen man durch einen festen Vorsatz so Meister werden kann, daß auch die Anwandlung desselben nachgerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen) oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden) bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken zu beschäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu sein, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens oder der Füße mit der geistigen des Denkens wechseln zu lassen und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studierenden ein allgemein gefaßter und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Ebenso, wenn dieses Nachdenken

mit der krafterschöpfenden Arbeit der Füße (im Promenieren*)) verbunden wird. (Man kann das Lukubrieren[a]) noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich ist.) Indessen sind die krankhaften Gefühle aus diesen unzeitig (*invita Minerva*) vorgenommenen Geistesarbeiten doch nicht von der Art, daß sie sich unmittelbar durch den bloßen Vorsatz augenblicklich, sondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengesetzten Prinzips nach und nach heben lassen, und von den ersteren soll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Atemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Husten heimgesucht, welche beide Zufälle mir desto ungelegener waren, als sie sich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichsam entrüstet über diese Störung des Nachtschlafs, entschloß ich mich, was den ersteren Zufall betrifft, mit festgeschlossenen Lippen durchaus die Luft durch die Nase zu ziehen: welches mir anfangs nur mit einem schwachen Pfeifen, und, da ich nicht absetzte oder nachließ, immer mit stärkerem, zuletzt mit vollem und freiem Luftzuge gelang, es durch die Nase zustande zu bringen, darüber ich dann sofort einschlief. — Was dies gleichsam konvulsivische und mit dazwischen vorfallendem Einatmen (nicht, wie beim Lachen, ein kontinuiertes stoßweise erschallendes)

---

*) Studierende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von anderen, die ich darum befrug, gehört, daß das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen, wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion restaurierend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem anderen gehalten wird, sodaß man sich bald genötigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht, durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen abzuspannen.

---

a) Bei Licht, also nachts studieren.

Ausatmen, den Husten betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshusten (im Bette liegend) nennt, so war er mir um so mehr ungelegen, da er sich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einstellte und das Einschlafen verzögerte. Dieses Husten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeatmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird,*)

---

*) Sollte auch nicht die atmosphärische Luft, wenn sie durch die eustachische Röhre (also bei geschlossenen Lippen) zirkuliert, dadurch daß sie auf diesem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerstoff absetzt, das erquickende Gefühl gestärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich ist, als ob man Luft trinke, wobei diese, ob sie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denselben naheliegenden einsaugenden Gefäße stärkt? Bei manchem Wetter findet sich dieses Erquickliche des Genusses der Luft nicht; bei anderem ist es eine wahre Annehmlichkeit, sie auf seiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einatmen mit offenem Munde nicht gewährt. — — Das ist aber von der größten diätetischen Wichtigkeit, den Atemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur Gewohnheit zu machen, daß er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man sogleich aufwacht, sobald er mit offenem Munde geschieht, und dadurch gleichsam aufgeschreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf solche Weise zu atmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genötigt ist, stark oder bergan zu schreiten, so gehört größere Stärke des Vorsatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher seine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; imgleichen, wenn es um starke Motion zu tun ist, die etwa ein Erzieher seinen Zöglingen geben will, daß dieser sie ihre Bewegung lieber stumm als mit öfterer Einatmung durch den Mund machen lasse. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben diese diätetische Maxime als probat und heilsam gepriesen und sie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil sie bloßes Hausmittel ist, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig ist noch: daß, da es scheint, beim lange fortgesetzten Sprechen geschehe das Einatmen auch durch den so oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überschritten, es sich wirklich nicht so verhält. Denn es geschieht doch auch durch die Nase. Denn wäre diese zu der Zeit verstopft, so würde man von dem Redner sagen, er spreche durch die Nase (ein sehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Nase spräche, und umgekehrt, er spreche nicht durch die Nase, indem er wirklich durch die Nase spricht: wie es Herr Hofrat Lichtenberg launig und richtig bemerkt. — Das ist auch der Grund, warum

nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht mechanischen (pharmazeutischen), sondern nur unmittelbaren Gemütsoperation; nämlich die Aufmerksamkeit auf diesen Reiz dadurch ganz abzulenken, daß sie mit Anstrengung auf irgend ein Objekt (wie oben bei krampfhaften Zufällen) gerichtet und dadurch das Ausstoßen der Luft gehemmt wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlte, das Blut ins Gesicht trieb, wobei aber der durch denselben Reiz erregte flüssige Speichel (*saliva*) die Wirkung dieses Reizes, nämlich die Ausstoßung der Luft verhinderte und ein Herunterschlucken dieser Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemütsoperation, zu der ein recht großer Grad des festen Vorsatzes erforderlich, der aber darum auch desto wohltätiger ist.

6.

Von den Folgen dieser Angewohnheit des Atemziehens mit geschlossenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon ist, daß sie auch im Schlafe fortwährt und ich sogleich aus dem Schlafe aufgeschreckt werde, wenn ich zufälligerweise die Lippen öffne und ein Atemzug durch den Mund geschieht; woraus man sieht, daß der Schlaf und mit ihm der Traum nicht eine so gänzliche Abwesenheit von dem Zustande des Wachenden ist, daß sich nicht auch eine Aufmerksamkeit auf seine Lage in jenem Zustande mit einmische; wie man denn dieses auch daraus abnehmen kann, daß die, welche sich des Abends vorher vorgenommen haben, früher als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) auf-

---

der, welcher lange und laut spricht (Vorleser oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich sein Atemziehen eigentlich durch die Nase, nicht durch den Mund geschieht, als durch welchen nur das Ausatmen verrichtet wird. — Ein Nebenvorteil dieser Angewohnheit des Atemzuges mit beständig geschlossenen Lippen, wenn man für sich allein wenigstens nicht im Diskurs begriffen ist, ist der: daß die sich immer absondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hierbei zugleich als Verdauungsmittel (*stomachale*), vielleicht auch (verschluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man fest genug entschlossen ist, sie nicht durch üble Angewohnheit zu verschwenden.

zustehen, auch früher *erwachen*; indem sie vermutlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die sie also auch mitten im Schlaf haben hören und darauf achtgeben müssen. — Die *mittelbare* Folge dieser löblichen Angewöhnung ist: daß das unwillkürliche abgenötigte Husten (nicht das *Aufhusten* eines Schleims als beabsichtigter Auswurf) in beiderlei Zustande verhütet und so durch die bloße Macht des Vorsatzes eine Krankheit verhütet wird. —— Ich habe sogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöschtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein starker Durst anwandelte, den mit Wassertrinken zu löschen ich im Finstern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Wassergeschirr suchen müssen, ich darauf fiel, verschiedene und starke Atemzüge mit Erhebung der Brust zu tun und gleichsam Luft durch die Nase zu *trinken*; wodurch der Durst in wenig Sekunden völlig gelöscht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beschluß.

Krankhafte Zufälle, in Ansehung deren das Gemüt das Vermögen besitzt, des Gefühls derselben durch den bloßen standhaften Willen des Menschen, als einer Obermacht des vernünftigen Tieres, Meister werden zu können, sind alle von der spastischen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt sagen, daß alle von dieser Art durch den bloßen festen Vorsatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derselben sind von der Beschaffenheit, daß die Versuche, sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verstärken; wie es der Fall mit mir selber ist, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemischer, mit *Kopfbedrückung* verbundener Katarrh“ beschrieben wurde,*) (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung ist) mich für einige Kopfarbeiten gleichsam desorganisiert, wenigstens geschwächt

*) Ich halte sie für eine Gicht, die sich zum Teil aufs Gehirn geworfen hat.

und stumpf gemacht hat und, da sich diese Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, insofern es ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtseins verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, imgleichen das Gedächtnis in Ansehung des ehedem Gedachten eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sichern soll, bewirkt selbst einen unwillkürlichen spastischen Zustand des Gehirns als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der aufeinander folgenden Vorstellungen die Einheit des Bewußtseins derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir, daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will (den Hörer oder Leser), vorbereite, ihm den Gegenstand, *wohin* ich gehen will, in der Aussicht,[a]) dann ihn auch auf das, *wovon* ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede stattfindet), und ich nun das letztere mit dem ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muß: Wo war ich doch? Wovon ging ich aus? Welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch[b]) nicht des Gedächtnisses allein, sondern der *Geistesgegenwart* (im Verknüpfen), d. i. unwillkürliche *Zerstreuung* und ein sehr peinigender Fehler ist, dem man zwar in Schriften (zumal den philosophischen, weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, von wo man ausging) mühsam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der seine Begriffe oder die Stellvertreter derselben (Größen- und Zahlenzeichen) in der Anschauung vor sich hinstellen und, daß, soweit er gegangen ist, alles richtig sei, versichert sein kann, ist

---

a) Es fehlt ein „zeige" oder „weise" [K. V.].

b) Kant: „noch"; corr. Tieftrunk.

es anders bewandt als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philosophie (Logik und Metaphysik), der seinen Gegenstand in der Luft vor sich schwebend erhalten muß und ihn nicht bloß teilweise, sondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Systems (der reinen Vernunft) sich darstellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern ist, wenn ein Metaphysiker eher invalid wird als der Studierende in einem anderen Fache, imgleichen als Geschäftsphilosophen; indessen daß es doch einige derer geben muß, die sich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphysik überhaupt es gar keine Philosophie geben könnte.

Hieraus ist auch zu erklären, wie jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegenden Geschäfte sich in die Krankenliste mußte einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetierendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichtete[a])) Existenz aber krank d. i. invalid heißt; so widerspricht sich dieser Kandidat des Todes hiermit gar nicht.

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist.[b])

Hieran aber habe ich selber schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und, um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens schmälern? Warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten,[c]) in denen doch auf den Zuschnitt der

---

a) Kant: „verpflichteten"; corr. Hartenstein.

b) Hufeland führt hiergegen das Beispiel Kants selbst als Beweis dafür an, was der Mensch auch im Alter noch für andere sein könne.

c) Kant denkt hierbei wohl an die von seinem Zeitgenossen, dem Militärpfarrer Süßmilch, zuerst aufgestellten Sterblichkeitstafeln in dessen Buch: *Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts,* 1. Aufl. 1761, 4. Aufl. 1765. Auch

von Natur Schwächeren und ihre mutmaßliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demütig und andächtig unterwarf), dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Offizin jemals verdrängen wird?

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst, das menschliche (auch besonders das literarische) Leben zu verlängern, darf ich also dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht sei, die *Augen* der Leser (vornehmlich der jetzt großen Zahl der Leserinnen, die den Übelstand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen; auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, sowie in Marokko durch weiße Übertünchung aller Häuser ein großer Teil der Einwohner der Stadt blind ist, dieses Übel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige *Mode* will es dagegen anders, nämlich:

1) nicht mit schwarzer, sondern *grauer* Tinte (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weißen Papier absteche) zu drucken;

2) mit Didotschen Lettern von schmalen Füßen, nicht mit Breitkopfschen, die ihrem[a]) Namen *Buchstaben* (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen) besser entsprechen würden;

---

die *Berlinische Monatsschrift*, deren Mitarbeiter Kant war, veröffentlichte regelmäßig „Geburts- und Sterbelisten" der Stadt Berlin.

a) Kant: „ihren"; corr. Tieftrunk.

3) mit lateinischer (wohl gar Kursiv-) Schrift ein Werk deutschen Inhalts, von welcher Breitkopf[a]) mit Grunde sagte,[b]) daß niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte als mit der deutschen;

4) mit so kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten etwa beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene) leserlich bleibe.[c])

Diesem Unwesen zu steuern, schlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und Noten) zum Muster zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird man die durch obige Leserei angegriffenen Augen durch Ansicht des letzteren merklich gestärkt fühlen.*)

---

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen vierziger Jahren einmal, späterhin mit Zwischenräumen von einigen Jahren dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet ist, gemacht; wo das Phänomen darin besteht: daß auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt und durch eine gewisse, über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt und ganz unleserlich werden, ein Zustand, der nicht über sechs Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lesen gewohnt ist, sehr gefährlich sein dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Besorgnis entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden sein; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bei diesem jetzt öfter als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem einen gesunden Auge (denn das linke hat das Sehen seit etwa fünf Jahren verloren) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspüre. — Zufälligerweise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen

---

a) Gemeint ist von der berühmten Leipziger Buchdruckerfirma Joh. Gottl. Imanuel Breitkopf (1719—1794), der die Entwicklung der Fraktur durch den Schnitt geschmackvoller Typen und Verzierungen förderte, während die Firma Didot (seit 1713) ihre Antiqua zum Teil mit sehr kleinen Lettern druckte.

b) Tieftrunk (Hartenstein): „sagt“.

c) Hufeland stimmt in einer mehrere Seiten langen Anmerkung Kant zwar in Punkt 1) 2) und 4) zu, nimmt aber [mit Recht. K. V.] aus sanitären wie literarischen Gründen die lateinischen Lettern kräftig in Schutz.

zu schließen, ja um noch besser das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sah ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgestellt wird, doch mit einem auf der konvexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählich an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verschwand. — Ich möchte wohl wissen: ob diese Beobachtung auch von anderen gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird —, sondern im *sensorium commune* ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sei.[a]) Zugleich ist es seltsam, daß man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf drei Jahre schätze) einbüßen kann, ohne es zu vermissen.

a) Hufeland bemerkt dazu, daß auch er die gleiche Erscheinung bei sich beobachtet habe und vermutet als Ursache „mehrenteils eine vorübergehende Reizung, z. B. Blutreiz, Gichtreiz, gastrische Reize, oder auch Schwäche.“

I. Kant.

Register zur IV. Abteilung.

A. Personen-Register.

*) Über Montucla habe ich nichts absolut Sicheres in Erfahrung bringen können. Jedoch ist er — worauf mich Arthur Warda aufmerksam macht — höchstwahrscheinlich identisch mit dem französischen Mathematiker Jean Franç. Montucha, Mitglied des Instituts, † 1800.

B. Sach-Register.

A.

B.

O.

P.

Q.

R.

S.

W.

Z.

Halle a. S. Druck von Otto Hendel.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01908 2760